فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية

قراءات جديدة

فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية

قراءات جديدة

- أ. محمد اسفندياري
- السيد محمد علي أيازي
- الشيخ حيدر حب الله
- السيد محمد حسين مرتضى
- الشيخ أحمد عابديني
- الشيخ سعيد ضيائي فرد
- السيد مهدي الأمين
- أ. عماد الهلالي

إعداد وتقديم

حيدر حبّ الله

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «**الاجتهاد والتجديد**»، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

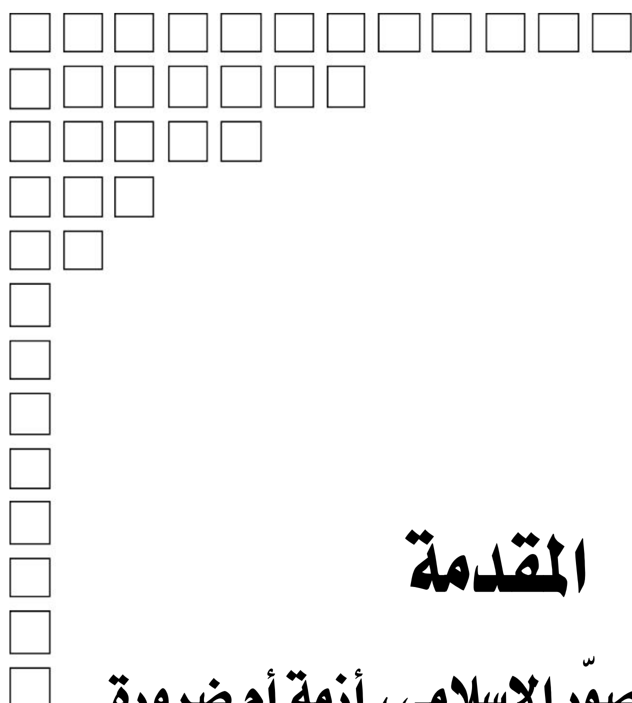
إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ، كما يستقبل أيّ دراسة مستقلّة يرغب صاحبها في نشرها، ولو لم تطبع على صفحات المجلّة.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة**» رابع محاور «**سلسلة الاجتهاد والتجديد**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في المجلّة.

ونشكر مركز الثقلين على جهوده المتواصلة في تنظيم المجلة وكتابها، ليخرجا بحلّة جميلة زاهية. كما نشكر فضيلة الشيخ محمد عباس دهيني على جهوده الكريمة في تقويم النصّ، ونشكر دار النشر على جهوده في طباعة ونشر الكتاب.

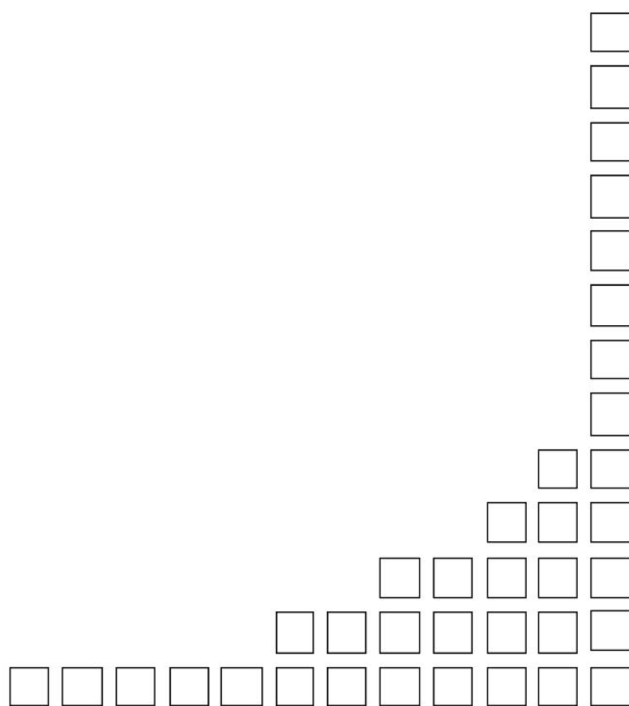
نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله



المقدمة

الجنس في التصوّر الإسلامي، أزمة أم ضرورة



الجنس في التصوّر الإسلامي

أزمة أم ضرورة

حيدر حب الله

يتخذ موضوع «الجنس» في مجتمعاتنا صيغةً خاصّة، فهو من المحرّمات الاجتماعية المقلقة، كما أنه من الحاجات الأساسية في حياة الإنسان، على صعد عدّة، ليس آخرها بقاء النوع البشري، وأحبّ هنا أن أُسجّل ـ كالعادة ـ نقاط أوّلية، نطلّ من خلالها على هذا الموضوع الشائك.

١ـ ثمة اتجاهان في ساحتنا الإسلامية، يختلفان في تناولهما لهذا الموضوع:

الاتجاه الأول: ما أسمّيه الاتجاه الديني، وأقصد بهذه التسمية ذاك الاتجاه الذي يعتبر أن الصورة الحقيقية لموضوعة الجنس، يمكن أخذها من النص الديني، ومن ثم يكون هذا النصّ هو المرجع في تنظيم هذه الظاهرة وضبطها؛ لهذا نجد الحديث عن قوّة شهوة المرأة لولا الحياء، وعن عناصر مؤثرة في رفع التوتر الجنسي أو خفضه مستمداً من النص الديني، ومن الروايات بالخصوص.

الاتجاه الثاني: وأسمّيه هنا ـ دون أن أقصد التمييز السلبي بين العلم والدين ـ الاتجاه

العلمي، وهذاالاتجاه يتخذ من العيادات النفسية والطب النفسي والعضوي، ودراسات فرويد و.. موادّ لدراسة هذه الظاهرة في النفس والاجتماع، وكل معلومة تتوفر له عبر هذا السبيل يعتبرها منطلقاً للتقدّم لمعرفة هذا الأمر؛ لذا فهو يعيب على الاتجاه الديني بساطته في تناول الموضوع، واعتباره الظاهرة الجنسية غير معقّدة، فيما يرى الاتجاه الديني في المقابل، أنّ كثيراً من المعطيات التي يقدّمها الاتجاه العلمي غير مؤكّدة.

٢ـ وربما تبعاً لاختلاف المنهج تختلف آليات التعامل مع «الجنس» في حياة الإنسان؛ فالاتجاه الديني يرى ـ خصوصاً في الوسط الإسلامي ـ أنّ السبيل الأفضل لمعالجة هذا الوضع هو الجمع بين تنفيس الاحتقان من جهة، والحدّ من العناصر الخارجية المحيطة من جهة أُخرى، فلم يكن في الإسلام رهبانية كما هي الحال في الديانة المسيحية؛ لقد كان الإسلام والفقه الإسلامي مهتميّن بهذا الموضوع يعيرانه أهمية غير عادية، ففي مقدّمات الزواج هناك تركيز على الجانب الغرائزي واحترام له، وكذلك الحال في أصل تشريع الزواج، بل وتعدّده، بل وتشريع الزواج المنقطع لدى بعض المذاهب الإسلامية على الأقلّ، وقد عرف الفقه مسألة عيوب الفسخ، وإذا راجعناها وجدنا الشؤون الجنسية حاضرةً بقوّة فيها، حتى أن أموراً كنوعية الطلاق من بائن ورجعي، ومسألة المهر و.. قد ربطت في بعض حالاتها بقضايا بحت جنسية، فمهر المدخول بها غير مهر غيرها، وطلاق غير المدخول بها بائن لا رجعي و..

طبعاً، نحن لا نعرف تمام حيثيات هذه الصورة التشريعية، لكن ما نعرفه أن موضوع «الجنس» حاضر بقوّة في الديانة الإسلامية، بوصفه ظاهرةً معترفاً بها غير منبوذة، بل راجحة، كما تؤكّده النصوص.

هذا على صعيد تنفيس الاحتقان، سيما ما يتعلّق بالزواج المنقطع الذي أزعج بعض المذاهب الإسلامية، فيما نراه صورةً ممتازة للإسلام في احترام الغرائز الحيوانية عند الإنسان.

٣ ـ ولا أريد الاستطراد هنا، لكن أشير إلى نقطتين تتعلقان بزواج المتعة دون أن أدخل مجال البحث الفقهي:

الأولى: تكاد المذاهب الإسلامية جميعها تتفق على أنّ النبيﷺ قد أباح المتعة للمسلمين في بعض الظروف، والشيء المؤكّد ـ حسب الظاهر ـ أن هذه الظروف ـ أو منها ـ ما كان في بعض الحروب التي ابتعد فيها الرجال المسلمون عن نسائهم فترةً طويلة، فرخّص لهم الرسولﷺ، وقد فهم بعض الفقهاء من المنع اللاحق ـ على تقدير وجود منع ـ نسخ هذا الحكم، فيما هناك احتمال ينبغي درسه بجدّية، وهو أن لا يكون المنع اللاحق نسخاً، بل إفادةً للتشريع الأولي، بحيث يكون تشريع الزواج المؤقت في صورة الاضطرار النوعي، ومعنى هذه الفرضية التي نتنزّل بها على حسب مفاهيم الاجتهاد السنّية، أن في تشريعات «الجنس» أحكاماً اضطرارية، الأمر الذي لا نجده حاضراً في الفتاوى الفقهية عادةً، أي أن الإسلام قد تصوّر حالةً اضطرارية في موضوع الجنس، ليست خاصّة بصورة الإكراه، كأن يوضع سلاح فوق رقبته، أو يرتكب الفاحشة، كما يصوّره دائماً الخطاب السائد، بل هناك حالات اضطرارية نوعية، ولعلّ الاضطرار لدى شريحة من الشباب اليوم في ظلّ ظروف الحياة الصعبة تفوق الاضطرار الذي عاناه المسلمون في غزوات الرسولﷺ، أفهل رخّص الرسول لتلك الحالة فقط أم أن المعيار كان هو الاضطرار النوعي؟

أعتقد أننا إذا لم نرد تبنّي نظرية ترخيص الزواج المنقطع، كما هي حال طائفة من المسلمين، فلا أقلّ من أن تكون النصوص سبيلاً لإعادة فهم فكرة الاضطرار في هذا الموضوع.

وحتى لو غضينا الطرف عن نصوص النكاح المنقطع في مناقشتنا لمن يرفضه، فإن قواعد الاضطرار والحرج ينبغي درسها بجدّية على هذا المحور، وكأن هناك حالة لدى بعض المشتغلين بالمجال الفقهي الإسلامي تجعلهم يأخذون بقواعد الحرج والضرر

والاضطرار، لكن عندما تصل النوبة إلى قضايا الجنس لا نجدهم يتعاملون بإيجابية مع هذا الموضوع، بقدر تلك الإيجابية الموجودة في المواضيع الأخرى، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى حساسية الأمر، لكنّ ذلك يستدعي جدية أكبر في التعامل لا تعامياً عن الموضوع الحرج نفسه.

الثانية: أفترض أنّ بعض الرافضين لمقولة الرخصة في مجال الأمر الجنسي، سيما النكاح المنقطع، أو أي صيغة تشبهه، ينطلقون في رفضهم أحياناً من فوضى الواقع في هذا الموضوع، وهي الفوضى التي تبعث أحياناً على القلق، بحيث تغدو هذه المنافذ الدينية لتنفيس الاحتقان أدوات يُدمَن عليها، فتخرج عن الطابع الاستثنائي الذي تقوم عليه بحسب تحليلها العقلاني، وربما ـ ولا نبتّ على المستوى الفقهي هنا ـ يستشفّ ذلك من بعض الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام والتي تستغرب بعض الشيء من إقدام متزوّجٍ بالدائم على الزواج المنقطع، فتعبّر بجملة: «ما أنت وذاك، قد أغناك الله عنها» على ما جاء في صحيحة علي بن يقطين (وسائل الشيعة ٢١: ٢٢)، ومعنى ذلك أن المتعة ـ الزواج المؤقت ـ تشريع في حال عدم الغنى، نعم قد لا يكون حراماً في غير هذه الحال، لكنّه على المستوى المفاهيمي يظلّ تشريع الاستثناء؛ من هنا يتحفظ على فوضى التطبيق، وهي فوضى لا ينبغي أن تزيل أصل الحكم، بل تكون باعثاً على ضبطه.

وهناك في الوسط السنّي من يفسّر تحريم الخليفة الثاني عمر بن الخطاب للمتعة على أنه حكم ولائي حكومي سنّته فوضى تطبيق هذا التشريع، ومهما كانت هذه الفرضية، فهي تنبني على ضرورة ضبط فوضى تطبيق هذا الحكم، وأيّ حكم آخر، فإن هذا من نوع التعسّف في استخدام الحق.

على أية حال، نحن ندعو إلى دراسة الزواج المنقطع وأمثاله، لا بعقلية طائفية سجالية تاريخية، بل بعقلية واقعية اجتهادية تؤمن بالشريعة وتحترمها.

٤ـ الخط الثاني الذي عمل عليه الإسلام هو خطّ مواجهة الواقع المحيط، ففي

الغريزة الجنسية هناك ضغط داخلي مفروض على الإنسان، يأتيه مع بلوغه سنّ النضج، من هنا، من الضروري ضبط الواقع الخارجي أيضاً؛ لأن التركيز على أن يضبط الإنسانُ نفسه في ظل انفلات اجتماعي يغدو أمراً محرجاً وقاسياً، من هنا تكامل الإسلام مع نفسه في هذا الموضوع، فمارس حثاً على ضبط النفس، وقدّم لنا في القرآن الكريم نماذج نقتدي بها، كما صار مع يوسف النبي؛ حتى فضّل السجن على ارتكاب الفاحشة، وهو ليس أمراً بسيطاً على أرض الواقع، كما مارس الإسلام ـ من جهة ثانية ـ ضبطاً للواقع الاجتماعي، بتشريعه ـ ضمن الحدّ الممكن ـ للستر والحياء وضبط العلاقات و.. وهذا الأمر ذو تأثير جدلي على طرفي العلاقة، أي الرجل والمرأة، فإن الستر وإن كان تكليفاً على المرأة، لكنه التكليف الذي يحميها، كما تفوح رائحة هذه الحماية من النص القرآني نفسه حين يقول: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ**﴾ (الأحزاب: ٥٩)، إذاً فهو كتكليف الإنسان بإقفال باب بيته كي يحمي نفسه، وهذه الحماية هي التي تضبط في الطرف الآخر دوافع العداء، إذاً فهي لا تمنع الطرف الآخر فحسب، بل تساعده على أن لا يندفع نحو ما لا نريده أن يقع فيه، وبهذا يكون الستر الشرعي من طرف الرجل والمرأة لما يجب عليهما ستره، ذا تأثير متبادل على الطرفين، لضبط الإيقاع الغريزي في المجتمع.

٥ ـ أما الاتجاه العلمي، فنراه أقرب إلى تبرير مظاهر السلوك الإنساني الجنسي منه إلى التنديد به أحياناً، فالجنس السلبي عنده هو الجنس الذي يؤذي الآخرين، كالاغتصاب أو التحرّش أو ... ومعنى ذلك أن لا سلبية في «الجنس» إلاّ ضمن الإطار الاجتماعي عندما يخرق حدود الحرية، أو ضمن الإطار الجسدي، عندما يؤذي الإنسان نفسه مادياً، وفي غير هذه الحال هناك توجيهات أخلاقية لا ترقى إلى إلزام قانوني.

ويميل السائد في الاتجاهات هذه إلى اعتبار كبت الغريزة الجنسية بمثابة الفزّاعة التي تلاحق أي تشريع أو قانون أو دين، ومعنى ذلك أنهم يتصوّرون أن حلّ متطلّبات

الغريزة يكون بإباحية أو بتعبير أخفّ بحرية جنسية ضمن الإطار السالف، اعترافاً إما بأن الكبت الجنسي ذو ضرر أكبر من الحرية الجنسية، مع الاعتراف بالضرر فيها، أو أن الحرية الجنسية هي السبيل الصحّي الرئيس للتعامل مع الغريزة.

طبعاً الحديث في هذا الموضوع طويل، لكن نلفت إلى:

أـ كأن الإسلام يرى أن الغريزة الجنسية ليست بالتي تأخذ راحتها ووضعها الطبيعي في ظلّ الحرية الجنسية وما يرافقها من لا ضبط اجتماعي أو ضبط بسيط، بل كلّما أعطيت الحرية زاد طلبها، أي ضاعفت من قوّتها، كالنار التي تعطى حريتها في الهشيم، فمن يقول: افسحوا الحرية الجنسية ترتاح الغريزة ويخفّ طلبها يجافي في قوله هذا الواقع، فهل انخفضت متطلبات الغريزة في الغرب بعد الحرية المذكورة؟

ب ـ موضوع الكبت الجنسي يتصل ـ في تداعياته النفسية ـ بالعقل الجمعي وثوابت المجتمع، ففي ظلّ مجتمع يرى الشذوذ الجنسي حراماً تختلف ضغوطات الكبت عن مجتمع يراه حلالاً، لكن لا يتوفر للشاذ ـ ولو صدفةً ـ ما ينفس به احتقانه، ليس الكبت ظاهرة بحت نفسية، بل تعزز أو تقلّص من ضغطها النفسي تبعاً للثقافة الاجتماعية.

ج ـ لا شك أنّ للكبت آثاره السلبية التي تظهر في مواضع عدّة من الشخصية الإنسانية على شكل نتوءات، من هنا لا يصحّ ـ كما يحصل في بعض الأوساط الدينية ـ المبالغة في التحفظ، افتراضاً أنّ الاحتياط هنا جيد، فالاحتياط هنا ربما لا يكون ممكناً؛ لأن الأمر يدور بين محذورين؛ فيكون ـ وفق قواعد أصول الفقه ـ غير قابل لتطبيق مفهوم الاحتياط فيه، بمعنى أننا قد نظنّ أن المزيد من التحفظ ـ طبعاً غير الثابت دينياً بالدليل ـ يؤمّن حصانةً للإنسان، فيحسُن في حاله الاحتياط، لكن إذا اخذنا بعين الاعتبار بعض الآثار السلبية للكبت والقمع الجنسي سنجد أنفسنا بين محذورين، محذور الخوف من التورّط في المحرّم الديني، ومحذور المردود السلبي للتحفظ الاجتماعي، ولو باسم الدين، ويجب هنا أن يساهم المختصّون جميعاً في هذا الأمر لرصد

وموازنة المصالح والمفاسد، لا كما يحصل ـ غالباً ـ في الأوساط الدينية من سلوك سبيل التحفظ، كأنه لا أضرار فيه.

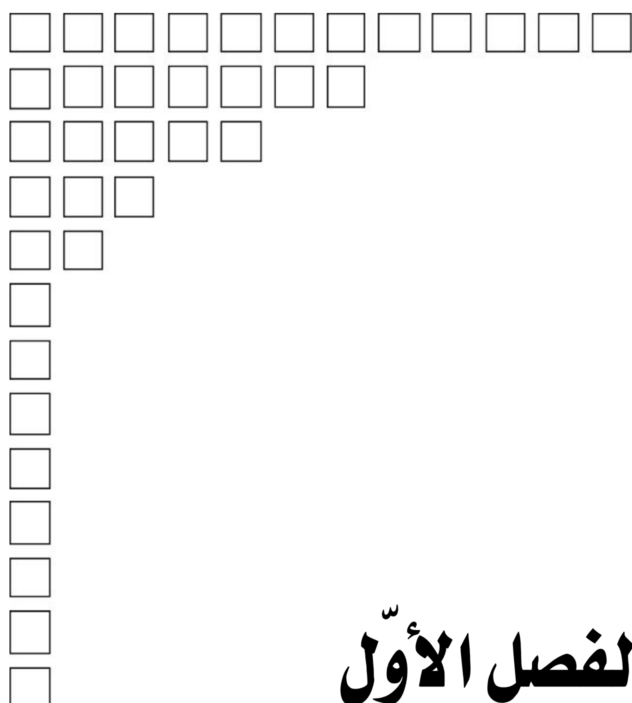
٦ ـ وانطلاقاً مما تقدّم نجد أنه من الضروري:

أولاً: تصفية الفتاوى والصورة الاجتماعية للدين ممّا ينشأ عن رغبة محضة في الاحتياط والتحفظ دون ثبوت دليل شرعي حاسم، فالحلال يجب الاهتمام به كالحرام، فليس الدين شريعة المحرّمات كما يعرفه أكثر الناس، بل هو شريعة الحلال والحرام، إلى جانب جوانبه الأخرى، فكثرة الاحتياط هنا قد تكون لها مردودات سلبية، وإن كانت بعض الاحتياطات القليلة مفيدةً.

ثانياً: في ظلّ انفجار المعلوماتية لم يعد صحيحاً حجب الثقافة الجنسية عن الناس، سيما الشباب، بل لا بد من توعية تجمع بين القيم الأخلاقية والدينية وبين المعطيات العلمية، فكثير وربما أكثر الأمراض الجنسية سببها نفسي، وفي عالمنا الإسلامي الغارق في صورة الجنس / العيب / الحرام / الحياء... يحجم المريض عن البوح ـ ولو للطبيب ـ بمشكلته، فتتضاعف، فيما تكون مشكلةً بسيطة؛ لذا من الضروري كسر هذا الرهاب النفسي هنا. وتوفير الغطاء الديني والأخلاقي لذلك.

ثالثاً: لا ينبغي الخلط دوماً بين الحبّ والجنس، وقد أشرت لهذا الأمر في دراسة أخرى (مجلّة النجاة، العدد: ١١)، من هنا لا ينبغي قمع الحاجات العاطفية تحت ستار الحدّ من الرذيلة، بل لا بدّ من تفكير أكثر جديةً في هذا الموضوع، على ضوء الضوابط الإيمانية العليا.

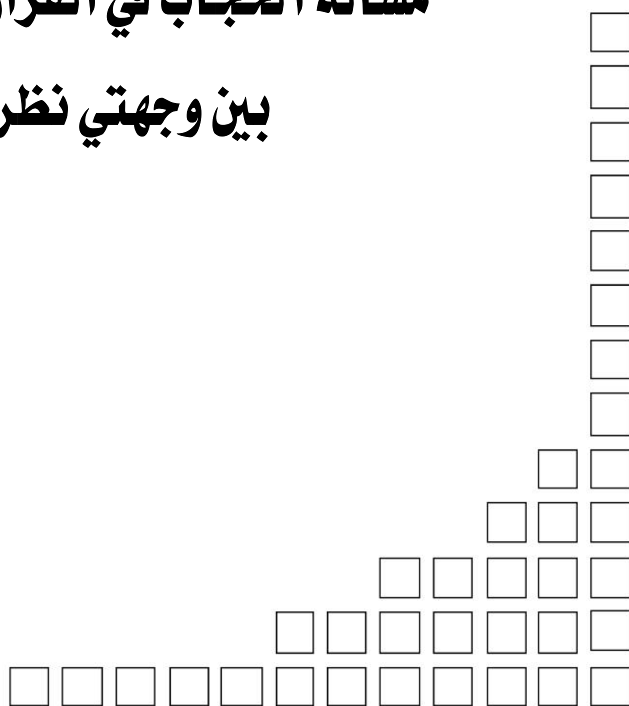
﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً﴾ (الإسراء: ٣٢).



الفصل الأوّل

مسألة الحجاب في القرآن الكريم

بين وجهتي نظر



الحجاب الشرعي من أساسيّات فروع الدين

أ. محمد إسفندياري[1]

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدّمة

الدين عبارة عن: عقائد؛ وأخلاق؛ وفقه (الأحكام). قسمةٌ ابتكرها المتقدِّمون[2]،

(1) باحث متخصِّص في التراث والبيبلوغرافيا.

(2) للاطلاع أكثر راجِعْ: محمد محسن الفيض الكاشاني، كتاب الوافي 1: 134، الطبعة الأولى، مكتبة أمير المؤمنين الإمام عليعليه السلام، 1365؛ صدر الدين محمد الشيرازي، شرح أصول الكافي 2: 37، تصحيح: محمد الخواجي، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة المطالعات والتحقيقات الثقافية، 1367.

وكذلك يقول الفارابي: كلّ الأديان تتكوَّن من قسمين: الاعتقاد؛ والأفعال (انظر: أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم: 113، ترجمة: حسين الخديو جم، الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة انتشارات علمي وفرهنگي، 1364).

ويقول العامري: للدين أربعة اقسام: العقائد؛ العبادات؛ المعاملات؛ والحدود (انظر: أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام: 74، 91ـ93، ترجمة: أحمد شريعتي وحسين منوشهري، الطبعة الأولى، طهران، مركز النشر الجامعي، 1367).

وحظيت بالقبول عند المتأخِّرين[١].

لكنّ البحث قد أخذ وجهة أخرى، حيث إنّ هناك مباحث ثلاثة تفرض نفسها بقوّة:

الأول: كم هو عدد أصول الدين وأصول المذهب؟ وما هي المباحث التي تمّ الاتفاق على إدراجها تحت عنوان أصول الدين والمذهب والتي لم يتفق عليها؟

الثاني: يتعلق بأصول الأخلاق التي لم يتم تعيينها وتحديد دائرتها حتّى الآن، حيث إنّ المطلوب هو تشخيص المسائل الأخلاقية التي تعتبر من الأصول في هذا الباب بشكل علميّ، بحيث يصبح واضحاً الفرق بينها وبين فروع الأخلاق.

الثالث: حول عدد المسائل التي تعتبر من فروع الدين بلحاظ ملاك الاعتبار، فهناك بعض المسائل الدينية ـ كالحجاب ـ التي لم يحدَّد موقعها من الدين، ولم تعيَّن الخانة التي يجب وضعها فيها.

لقد صار من المشهور أن فروع الدين هي: الصلاة، والصوم، والخمس، والزكاة، والحج، والجهاد، والتولي، والتبرّي[٢]. ولم يعرف الشخص الذي بادر إلى هذا التعيين، ولكن المتيقن منه أنها استلهمت من كتب الفقه، ومن جملتها: كتاب «شرائع الإسلام»،

(١) راجع على سبيل المثال: محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ١٥، قم، مكتب انتشارات إسلامي، ١٣٦١؛ الطباطبائي، تعلم الدين: ٩ ـ ١١، جمعه ونظمه: السيد آية اللهي دادور، الطبعة الرابعة، قم، نشر جهان ارا، ١٣٦٨؛ محمد رضا حكيمي، حكمة المسلمين: ٢٨٦، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية.

(٢) راجع: كاظم الموسوي بجنوردي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (تحت التحقيق) ١٦: ٣٩٢، الطبعة الأولى، طهران، مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ١٣٧٨؛ محمد الشيرازي، فروع الدين، ترجمة: مصطفى زماني، قم، انتشارات پيام نور، ١٣٥٢؛ حسين مظاهري، برنامج الحياة: مباحث في معرفة فروع الدين، دوّنها: جعفر الكيواني، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة تحقيقات الذكر، ١٣٨١.

للمحقِّق الحلي[1].

لكنّ المدّعى هو:

أولاً: كيف تمّ إدراج التولّي والتبرّي ضمن فروع الدين؟ وما هو الملاك الذي من خلاله تم هذا التشريع؟

ثانياً: إنه بلحاظ الواجب فإن الحجاب هو واحدٌ من فروع الدين.

ثالثاً: إن المطلوب إدراج كتاب «الستر» ضمن المباحث الفقهية.

رابعاً: الأحكام المتعلِّقة بالحجاب يجب أن تناقش ضمن مسائل الرسالة العملية.

كيف صار التولّي والتبرّي من فروع الدين؟

أمّا بالنسبة للتولي فهو يعرف بأنه محبة النبيّين والأئمة المعصومين عليهم السلام أجمعين، أمّا التبرّي فهو إعلان البراءة من أعدائهم، وإظهار البغض والمقت لهم. وهذه المحبة أو البغض هي في حقيقتها من لوازم الاعتقاد بالنبوّة والإمامة. فمن بين الأمور التي يقوم عليها الاعتقاد بالنبوة والإمامة هي محبتهم وإظهار العداء لأعدائهم، بحيث إذا انتفى هذا الشرط فلا معنى للاعتقاد بالنبوة أو الإمامة.

كما أن الحبّ والبغض من الكيفيات النفسانية، مما يلزم أن التولي والتبرّي هي من الأمور الاعتقادية، ومكانها هو ضمن العقائد، وليس ضمن الأحكام والفقه**!**

وكون القرآن قد أمر المسلمين بإعلان البراءة من المشركين، أو كون النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قد قال في حق علي عليه السلام: «اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه»، لا يعني أنهما جزءٌ من فروع الدين، ولكن حقيقتهما الموضوعية تستدعي عدّهما ضمن الأمور العقائدية.

(١) قسَّم الحلي في «الشرائع» فروع الدين إلى: الطهارة، الصلاة، الخمس، الزكاة، الصوم، الاعتكاف، الحج، العمرة، الجهاد، الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

فإن قيل: إن اعتبارها ضمن فروع الدين؛ لكونهما من الأمور العملية، التي تجري مجرى الأحكام الخمسة.

قلتُ: إنه إذا نظر إليها بهذا اللحاظ فحينها يجب أن تندرج تحت عنوان الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا أن يعقد لها عنوان خاصّ ومستقلّ، كما هو شأن الطهارة بالنسبة للصلاة، حيث لا تعتبر الطهارة من فروع الدين. مع أن التولي والتبرّي أعظم مقاماً من فروع الدين، فهي من أركان العقائد.

بالإضافة إلى ما سبق فإن عدّ التولّي والتبرّي ضمن فروع الدين لم يكن سائداً قبل العقود السابقة، حيث كانت تعد فروع الدين ثمانية، ولم يكن التولّي والتبرّي ضمنها، فلم تذكرهما دائرة المعارف الفارسية (تاريخ التأليف ١٣٤٥) ضمن فروع الدين[١]، بينما جعلتهم دائرة المعارف الشيعية ضمن فروع الدين، مع العلم أن تاريخ تأليف هذه الأخيرة كان في سنة ١٣٨٦، مما يعني أن إضافتهما ضمن فروع الدين لم يكن إلا خلال العقود الأربعة الأخيرة.

الحجابُ فرعٌ من فروع الدين أيضاً

والكلام هنا يجري حول أصل مسألة الحجاب، وليس حول حدوده أو كونه كان موجوداً أو لم يكن موجوداً[٢]. وليس لازماً الحديث حول أهمية الحجاب، فمدلوله التصوري هو عين مدلوله التصديقيّ، ولا يحتاج إلى الاستدلال عليه. فهو معلوم من الدين بالضرورة؛ لأنه رمز الهوية الدينية للمرأة. كما أنه مورد ابتلاء نصف الأمة

---

(١) انظر: غلام حسين مصاحب، دائرة المعارف الفارسية ١: ١٦٦، الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة كتب الجيب، ١٣٨٠.

(٢) انظر: أحمد الحاج السيد جوادي وكامران فاني وبهاء الدين خرمشاهي، دائرة المعارف الشيعية، الطبعة الأولى، طهران، نشر الشهيد سعيد محبي، ١٣٨٦.

الإسلامية، فقد لا يتمكن العديد من الأفراد أداء فريضة الخمس، والزكاة؛ لانتفاء الاستطاعة المالية، أو لم تحضر لديهم الاستطاعة لأداء فريضة الحج، لكن لا توجد امرأة في الإسلام غير مشمولة بفريضة الحجاب الشرعيّ. فالحجاب هو الفيصل بين المرأة المسلمة وغيرها، بل لا يمكن تعريف المرأة المسلمة والمرأة الملتزمة بدينها إلا وللحجاب حضور ضروريّ في هذا التعريف، بل قد تذهب المسألة إلى أبعد حدود؛ لأنّ المرأة إذا تخلت عن حجابها فهي أقرب إلى أن تتخلّى عن باقي فرائض الدين الأخرى، كالصلاة، وقد يصل الأمر إلى أن تتنصَّل كلياً من دينها؛ لأن للحجاب آثاراً دينيةً كبيرة، أهمُّها أن المرأة الملتزمة باللباس الشرعي غالباً ما تكون ملتزمة بالصلاة وباقي الفرائض، كما أنها تكون مراعية للآداب والسلوك الديني.

ومن هنا لا يعرف ما هي المعايير التي اتخذها بعض الفقهاء والأصوليين في جعل بعض الأمور من الفروع واستثناء الأخرى؟!

لكن إذا كان الملاك الحكمي هو الواجب فإن الحجاب من الواجبات، بل من أهم الواجبات بالنسبة للمرأة المسلمة.

وبغضّ النظر عن الآيات والأحاديث فإن أهمية الحجاب تظهر من خلال السيرة المستمرة والمرتكز العقليّ لدى المسلمين. فعلى طول تاريخ الإسلام كانت المرأة المسلمة محجَّبة، وحتى في هذا الوقت قد تكون الأكثرية محجبة. إضافةً إلى أنّ أوّل ما يعرض على المرأة التي تتشرَّف باعتناق الإسلام، وأول ما تقوم به بعد الشهادة، هو التزامها بالحجاب الإسلاميّ.

إذاً فهذه هي السيرة المستمرّة منذ فجر الإسلام وحتّى اليوم، وهذا هو المرتكز العقليّ والعرفيّ، مما يعني أن الحجاب واحد من الشعائر التي يقوم عليها الإسلام.

لكن الغريب في الأمر أنه حتى مع تشدّد بعض الفقهاء في مسألة الحجاب، وذهابهم

إلى القول بوجوب تغطية الوجه والكفّين، فإنهم لم يقولوا بأنه من فروع الدين[١]، بل الأكثر غرابة أنه مع الحجم الهائل للكتب والأبحاث واللقاءات التي كتبت ودارت حول الحجاب[٢] فإنّ أحداً لم يُصرِّح أو يدعو إلى جعل الحجاب من فروع الدين[٣].

ولا يفوتنا القول: قد يكون عدم الحضور الاجتماعي للمرأة في المجتمع خلال القرون الأولى، واكتفاؤها بدورها داخل البيت، وكذا عدم تواجدها في مواقع تفرض عليها التواجد إلى جنب الأجنبي، سبباً في عدم التعرُّض لمسألة الحجاب بالقدر المطلوب[٤].

فإن التطور الاجتماعي وبروز ظاهرة السفور، الذي تعرفه المجتمعات المسلمة، قد فرض طرح مسألة الحجاب في الدوائر الدينية، بل إن سرعة التحولات الاجتماعية، وحضور المرأة الفعال والشديد داخل المجتمع، وتواجدها اليومي إلى جانب الأجانب، أي غير محارمها، مع انتشار ثقافة الاستلاب الغربية والصهيونية، تستدعي بذل جهود فقهية وأصولية حول مسألة الحجاب.

---

(١) نشير إلى أنّ الدعوة غير ناظرةٍ الى الإجبار أو عدم الإجبار على لبس الحجاب.

(٢) مثل: الدعوة إلى وجوب ستر الوجه والكفين بالنسبة لبعض الفقهاء، بل هناك من ذهب إلى حرمة النظر إلى الأجنبي وسماع صوته، كما ذهب إلى ذلك الشهيد الأول في «اللمعة الدمشقية»، وهي فتوى عجيبة.

(٣) إلى حدود سنة ١٣٨٠ كتب أربعة كتب كلها حول الحجاب وفلسفته، وما يقرب من ١٦٠ كتاباً باللغة الفارسية والعربية حول نفس المسألة. ولربما يكون العدد قد وصل حتّى يومنا هذا إلى ما يقرب من ٢٠٠ كتاب خاصّ بالحجاب، ومن بينها: ما كتبه رسول جعفريان، رسائل حجابية: ستون عاماً من العمل العلمي في الردّ على بدعة كشف الحجاب ٢: ١٣٣٨ ـ ١٣٤٨، الطبعة الثانية، قم، نشر دليلنا، ١٣٨٦.

(٤) حسب اطلاعنا إلى حدود القرن الماضي لم يتمّ التطرق إلى مسألة الحجاب في الأوساط الشيعية، وكل ما كتب فهو في السنوات الأخيرة.

كما أن كل هذه التغيرات في المجتمع الإسلامي تجعل من اعتبار الحجاب من فروع الدين مسألة ملحة وأكيدة.

ضرورة إدراج «كتاب الستر» ضمن المباحث الفقهية

من الأمور الأخرى التي يجب أخذها مأخذ الجدّ هو أن يضمّ كتاب «الستر» إلى الكتب والمباحث الفقهية[١]. فحتّى الآن بلغت الأبواب والمباحث الفقهية حدود خمسين باباً وكتاباً، ولكن لم يُفرَد للحجاب بابٌ أو مبحثٌ خاصٌّ. وقد تعرّض الفقهاء للحجاب استطراداً ضمن كتاب «الصلاة»، حين تحدثوا عن لباس المرأة في الصلاة، وتفاوته عن لباس الرجل؛ وفي كتاب «النكاح»، في حديثهم عن الحدود الشرعية التي يحقّ لكلٍّ من طرفي عقد الزواج النظر إليها في الطرف الآخر. ولا وجود لكتاب مستقلّ وخاصّ بالحجاب ضمن المباحث الفقهية، في الكتب المفصَّلة الاستدلالية، ككتاب «جواهر الكلام»، أو في الكتب غير الاستدلالية، ككتاب «اللمعة الدمشقية».

ففي الوقت الذي نجد فيه ضمن الكتب الفقهية كتب «اللعان»، «الظهار»، «الإيلاء»، «الخلع والمباراة»، والتي من حيث وحدة موضوعها يجب أن تدرج كلّها ضمن كتاب «الطلاق»، لا نعثر على كتاب مختصّ بالحجاب واللباس الشرعي للمرأة.

ولا نستطيع القول: إن الفقه الإسلامي يدور كله حول الرجل، ولذلك فلم يتمّ التعرّض لمبحث الحجاب؛ لأن كتب الفقه قد تعرّضت لمسألة الدماء الثلاث.

كما أننا لا نستطيع القول: إن عدم تعرض فقهائنا للحجاب كان من باب الغفلة.

ولكن لعلّ السبب القويّ والبارز هو غياب المرأة الاجتماعي، وحضور الحجاب

---

(١) التعبير السائد في الأوساط الفقهية في ما يخصّ لباس المرأة الشرعي هو «الستر»، وكلمة الحجاب هو تعبير حديث.

بشكل تامّ، ووجود ثقافة «من وراء حجاب» آنذاك.

فالحديث عن الحجاب في مجتمع كانت المرأة تتصل بغير محارمها من وراء حجاب مسألة عبثية.

وبعبارة أخرى: إنّ الحجاب آنذاك مسألةٌ مفروغٌ منها؛ لأن جلّ النساء كنّ ملتزماتٍ به، ولم يوجد الداعي الفقهي لطرحه، وكل ما كان مطروحاً هو مقدار الستر في الصلاة، وفي اللقاء أثناء عقد الزوجية.

ونحن نرى أنّه إذا تمّ إضافة كتاب «الستر» إلى جانب الكتب الفقهية الأخرى فسيكون من المناسب أن ندرج ضمنه مباحث فقهية متعددة. فمن المباحث التي ترتبط بالستر: حدود الحجاب، المستثنى من الحجاب، شكل ولون اللباس، الزينة، الاختلاط بين غير المحارم، الخلوة، لباس الشهرة، ولباس الجنس الآخر...

ضرورة إدراج الأحكام المتعلِّقة بالحجاب ضمن مسائل الرسالة العملية

كما أن من المسائل المقترحة في هذه المقالة إدراج أحكام الحجاب ضمن مباحث الرسائل العملية.

ففي الوقت الذي نجد أحكاماً تختصّ بالمزارعة والمساقاة ـ وهي محل ابتلاء أصحاب المزارع والأراضي الزراعيّة، الذين لا تتساوى نسبتهم ونسبة عدد النساء في المجتمع؛ حيث تمثل المرأة أكثر من نصف المجتمع الإسلامي. ولا أحد يستطيع القول: إن الحجاب مسألة أقل اعتباراً وأقلّ ابتلاءً من المزارعة والمساقاة والوديعة والعارية ـ فكل ما تجده في الرسائل العملية هو الحديث عن الحجاب استطراداً ضمن مبحث «أحكام النظر إلى الأجنبي»، حيث طرحت خمس مسائل متعلِّقة بالحجاب.

فكثرة الابتلاء وتعدُّد موارده تفرض أن يتم التعرُّض بالأولى للحجاب مباشرة، وضمن عنوان خاصّ.

آخر الكلام

وفي الختام؛ ولدفع أيّ إشكال، لابدّ من الإشارة الجادّة إلى:

١ـ إن الدين لا ينحصر فقط في الأحكام والفروع، فهو منظومة شاملة ومتماسكة من العقائد والأخلاق والأحكام. وقد ركَّز الدين على الأخلاق أكثر، فالقرآن نزل لهداية الناس إلى السلوك السويّ، وإلى التحلّي بالأخلاق الفاضلة.

٢ـ اليوم في الجمهورية الإسلامية وفي باقي المجتمعات الإسلامية هناك من الأمور ما هو أكثر أهمية من الحجاب ، لذا فإن الدعوة إلى تخصيص مباحث فقهية بالحجاب لا يجب أن يفهم منها أنها دعوة للانصراف عن الأصول، والاهتمام بالفروع فقط.

٣ـ لا شيء من الدين يقوم على القوة والإجبار. والحجاب واحد من أمور هذا الدين. فدعوتنا للاهتمام بالحجاب ضمن المباحث الفقهية لا يعني أنها دعوة لإجبار المرأة على الالتزام بالحجاب، واستعمال العنف والقوة لإلزامها به، بل لابد من تهيئة المقدّمات النظرية والعملية لثقافة الحجاب. فالسلوك غير السويّ لا يصلح بمثله، والمنكر لا يمكن تغييره بواسطة المنكر.

حكم الحجاب

قراءة تفسيرية لآيات الحجاب في القرآن الكريم

السيد مهدي الأمين[1]

مقدمة

هل هناك حكم في مسألة الحجاب في القرآن الكريم؟

للإجابة عن هذا السؤال سعينا إلى استحضار الآيات التي لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بالمسألة، وهو ما سيساعدنا لاحقاً على تشكل رؤية قرآنية عامة وشاملة، أو مفهوم قرآني عام لمسألة الحجاب، وهو الأمر الذي سوف يساعدنا كثيراً في الرد على الشبهات التي أثيرت وما تزال حول وجود مرجعية قرآنية لوجوب الحجاب على نساء المسلمين.

آيات الحجاب في القرآن الكريم

١. آية الاستئذان

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ

(١) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية، من لبنان.

ثَلاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلاةِ الْعِشَاء ثَلاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ الله لَكُمُ الآيَاتِ وَالله عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: ٥٨)، وقال: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ الله لَكُمْ آيَاتِهِ وَالله عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: ٥٩).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾،أي مروهم أن يستأذنوكم للدخول.

وظاهر ﴿الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ العبيد، دون الإماء، وإن كان اللفظ لا يأبى عن العموم؛ بعناية التغليب، وبه وردت الرواية[١].

وذهب الفخر الرازي إلى دخول النساء بشكل جلي وواضح، وأضاف: إنه يدخل في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ البالغون والصغار[٢].

ومن الملاحظ أن الآية بعيداً عن الروايات المخصِّصة والمفسِّرة ظاهرة في العبد البالغ، كما في العبد الصغير، كما في الأمة الصغيرة والكبيرة.

﴿وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ...﴾، أو قل الأطفال الذين يمكن إفهامهم هذه التصرفات، وتعليمهم إياها، أي المميزين منكم، وهم الأطفال الأحرار الذين يعيشون معكم، سواء كانوا أولادكم أم لا. وقوله: «منكم» إشارة إلى عدم استثناء الأحرار من هذا الحكم، فالحكم غير مرتبط بالعبيد فقط.

﴿ثَلاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلاةِ الْعِشَاء﴾. إن هذه الأوقات الثلاثة: أي قبل صلاة الفجر، وهو الوقت الذي يستيقظ

---

(١) الميزان ١٥: ١٦٣.

(٢) التفسير الكبير ٢٤: ٢٩.

فيه أهل الدار، وبُعَيْد صلاة الظهر عندما يضع الرجل أو المرأة ثيابه للاستراحة، وبعد صلاة العشاء، وهو وقت الخلود إلى النوم أو الخلوة الزوجية، تشترك في أن المرء عادة يكون منكشفاً فيها، دون غيرها من الأوقات.

﴿**ثَلاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ**﴾: لقوله تعالى: «ثلاث» قراءتان: **الأولى** بالرفع؛ **والثانية** بالنصب.

وفي مجمع البيان: «ثلاث» خبر لمبتدأ محذوف على تقدير رفعه، والتقدير: هذه ثلاث عورات لكم، وبدل من ثلاث مرات على تقدير نصبه بتقدير أوقات ثلاث عورات لكم حذف المضاف وأعرب المضاف إليه بإعرابه[1].

وبما أن القراءة الأشهر هي الرفع فيكون المعنى: هذه الأوقات المذكورة ثلاث عورات لكم، وبالتالي يكون المراد أن المذكورين في الآية لا ينبغي أن يطّلعوا على عوراتكم في هذه الأوقات، وخصّ هذه الأوقات بالذكر لأنها أكثر الأوقات التي يمكن أن تنكشف فيها عورة المرء كما تقدم، أي خصها باعتبارها الفرد الأبرز، وهذا لا يعني أن المذكورين يمكن لهم أن يروا العورات في غير هذه الأوقات كما هو واضح.

﴿**لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ الله لَكُمُ الآيَاتِ وَالله عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾، أي إن ترك الاستئذان في غير هذه الاوقات لا يوجب الإثم ولا الحرج. قال الزمخشري: «ثم عذرهم في ترك الاستئذان وراء هذه المرات، وبيّن وجه العذر في قوله: ﴿**طَوَّافُونَ عَلَيْكُم**﴾، يعني إن بكم وبهم حاجة إلى المخالطة والمداخلة، يطوفون عليكم في الخدمة وتطوفون عليهم في الاستخدام، فلو جزم الأمر بالاستئذان في كل وقت لأدى ذلك إلى الحرج»[2]. الأمر الذي يشعر بأن

(١) مجمع البيان ٧: ٢١٥.

(٢) الكشاف ٤: ٣٢٠.

الذين ملكت أيمانهنّ حكمهم حكم من يعيش في البيت من أطفال ونساء ومحارم، وهذا الحكم ـ كما سيأتي بحثه بشكل مفصَّل ـ مختلف فيه بين الفقهاء، وكذلك بين المفسرين أيضاً.

﴿وَإِذَا بَلَغَ الأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ الله لَكُمْ آيَاتِهِ وَالله عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

الحُلُم على وزن (الكُتُب) كناية عن البلوغ بالاحتلام، الذي يترافق غالباً مع نضوج عقلي وفكري ومرحلة جديدة في حياة الإنسان.

ولّما عدّ في الآية السابقة الأطفال والعبيد كان لا بد من إلحاق الابن البالغ بهم؛ تأكيداً على ما قد يفهم من الآية السابقة بشكل أولى، وذلك أنه إذا كان الطفل ممن يجب إلزامه بالاستئذان فالبالغ ملزَمٌ بشكل أولى.

علاقة الآية بمسألة الحجاب

قد يسأل سائل: ما هي علاقة هذه الآية بمسألة الحجاب؟

والجواب: إن لهذه الآية علاقة وطيدة بما نحن في صدده من مسألة الحجاب؛ وذلك من خلال مسألتين طرحتهما الآية الكريمة:

الأولى: موضوع الاستئذان، حيث إن الآية أوجبت الاستئذان على كل من يسكن في البيت، دون الزوج، قبل الدخول على المرأة صاحبة البيت، ولا نجد حكمة من هذا الاستئذان سوى التستر، بغضّ النظر عن مقدار هذا التستر.

الثانية: إن في الآية شيئاً من الدلالة على حكم تستر المرأة أمام عبدها ومملوكها، وهذا ما سوف نستعرضه في ما يأتي من هذه الدراسة.

خلاصة واستنتاج

في الآية تشريع لوجوب الاستئذان في داخل البيت، وهذا التشريع يطال الأهل

أولاً، ثم الأفراد المكلفين الأخر الذين يعيشون في البيت.

أما الأهل فإنه يطالهم من ناحية تعلق وجوب تعليم الأطفال أو أمرهم بأن يستأذنوا قبل الدخول عليهم في الأوقات التي حدَّدتها الآية؛ وذلك أن التكليف لا يطال غير المكلفين؛ وأما بقية الأفراد في المنزل من إماء وعبيد فإن التكليف يمكن أن يطالهم بشكل مباشر.

ولا بد لنا هنا من الإشارة إلى أن مسألة الاستئذان لها ارتباطٌ ما بمسألة الستر، فلولا الخوف من أن يرى الأطفال وغيرهم ما يجب ستره عنهم لما كان شرِّع الاستئذان أساساً، مما يشعر بحرص القرآن الكريم على إضفاء حالة من الحشمة والعفاف حتى في داخل البيت الذي يُعَدّ نواة للمجتمع.

ومن ناحية أخرى فإن الآية الكريمة تتعرض لمسألة العبيد وحكمهم بالنسبة إلى من يملكهم من النساء. وهنا إشعار قد يصل إلى حد الدلالة على أن العبد يعتبر من المستثنين من وجوب التستر أمامهم، أي إن حكمه حكم المحارم في مسألة الستر والنظر وخاصة بعد تأييد آيات أخرى لهذا القول.

٢. آية الزينة

﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾: وقبل الدخول في البحث حول تفسير هذه الآية الكريمة لابد لنا أن نستعرض أولاً ما قاله المفسرون حول الآية التي سبقت هذه الآية،

وهي: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ الله خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (النور: ٣٠)؛ وذلك للارتباط الوثيق بين هاتين الآيتين، وعدم انفكاك إحداهما عن الاخرى تفسيراً، حيث إن جميع المفسرين أحالوا تفسير مطلع الآية الثانية إلى ما ورد في تفسير الآية الأولى.

فنبدأ بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾: من الواضح أنه تعالى خصّ المؤمنين بهذا الخطاب لأن غيرهم لا يرتدع إذا ردع، بناءً على تكليفه بالفروع. أو أنه أصلاً غير مكلف بالفروع، و«من» هنا بحسب أكثر المفسرين هي للتبعيض[1]، فيكون المراد هنا غض البصر عما يحرم، والاقتصار على ما يحل؛ وجوّز الأخفش أن تكون «من» هنا زائدة، نظير قوله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ﴾ (الأعراف: ٥٩)، وخالفه سيبويه[2]؛ ومنهم من ذهب إلى أن «من» لابتداء الغاية، فلا هي مزيدة، ولا هي للتبعيض، ولا هي للجنس أيضاً، فيكون المعنى هنا أن يأتوا بالغض آخذاً من أبصارهم[3]. والأقرب في تفسير هذه الآية أنها للتبعيض، فكلمة «يغضوا» مشتقة من (غضَّ) من باب (ردَّ)، وهي تعني في الأصل (التنقيص)، وتطلق غالباً على تخفيض الصوت وتقليل النظر، لهذا لم تأمر الآية بإغماض النظر، بل أمرت أن يقللوا من النظر.

وأما متعلَّق الغض هنا فإنه غير محدَّد، أي إنّ الله تعالى لم يحدِّد ما يجب غض النظر عنه، فيبقى عاماً يشمل جميع ما حرَّم الله تعالى النظر إليه، ولا يخرج عن هذا العموم إلا ما أخرجه الله تعالى عنه.

﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ الله خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾: ذهب أكثر المفسرين

---

(١) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٢.

(٢) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٢.

(٣) الميزان ١٥: ١١٠.

إلى أن المقصود من حفظ الفرج في هذه الآية هو حفظه من النظر؛ إما بناءً على رواية عن الإمام الصادق‌عليه السلام؛ أو بناءً على السياق الموجود في الآية. وقد ذهب الفخر الرازي إلى المروي، ونقله أيضاً عن أبي العلياء[1].

واستقرب صاحب مجمع البيان قول أبي العليا، مشيراً إلى أنه مروي عن أبي عبدالله‌عليه السلام. وكذلك في كنز العرفان[2]، وفي مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام[3].

وقال في «الميزان»: المقابلة بين قوله: ﴿**يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾ و﴿**يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ**﴾ «يعطي أن المراد بحفظ الفروج سترها عن النظر، لا حفظها عن الزنا واللواط كما قيل»[4].

ولو أننا بقينا والآية، بعيداً عما روي عن الصادق‌عليه السلام في تفسيرها، لا نجد مناصاً من القول بأن تخصيص حفظ الفرج هنا بالنظر بعيد، ولا دليل قاطعاً عليه، وبذلك يبقى المعنى عاماً يدل على النظر وغيره. وأما ما أورده صاحب «الميزان» من قرينة المقابلة فلا يصح دليلاً، بل يبقى مجرد استئناس بالتخصيص. وهو غير كافٍ لصحة المدَّعى.

ولو سلمنا بأن هذا الاستئناس وصل إلى حد الظهور فسوف يبقى حفظ الفرج عن الزنا واللواط واللمس وغيره مشمولاً؛ وذلك أن حفظ الفرج من النظر، الذي هو أضعف المحرمات التي يقتضيها حفظ الفرج، يدل بالأولوية على وجوب حفظ الفرج مما هو أغلظ من ذلك، كالزنا واللواط وغيره، تماماً كما في قوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**﴾، حيث إنه من الواضح المنع مما هو فوق ذلك من سبٍّ وضربٍ وغيرهما.

---

(١) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٢.

(٢) كنـز العرفان ٢: ٢٢٠.

(٣) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٣ ـ ٤: ٢٦٦.

(٤) الميزان ١٥: ١١٠.

ومن الواضح أن هذا الأمر ـ أي غض البصر عمّا حرم الله ـ يستحق التزكية. ولعله من هنا خص الخطاب في أول الآية بالمؤمنين دون سواهم، لما أراده من تزكيتهم، وهذا لا يليق بغير المؤمنين.

﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾: القول هنا هو عين القول في الآية السابقة؛ ويمكن أن يكون تخصيص الإناث بالخطاب هنا من باب التأكيد، بعد أن شملهن خطاب: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾؛ ويمكن أن يكون مما يقتضيه المقام، حيث إن الأحكام الباقية من الآية كلها متعلقة بالمرأة، فاقتضى إعادة إفراد الإناث في خطاب جديد متضمن في خطاب سابق. ولا بد من الإضافة هنا أن السيد الحكيم في «المستمسك» اعتبر أن «غض البصر أعم من ترك النظر»(١).

الآية ومسألة الزينة

﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾: الإبداء هو الإظهار. والزينة ما يتزين به، وهي ـ أي الزينة ـ اسمٌ جامع لكل شيء يتزين به(٢).

وقد ذهب أكثر المفسرين والفقهاء إلى أن المقصود من الزينة هنا مواضعها، قال في الكشاف: وذكر الزينة دون مواضعها للمبالغة في الأمر بالتصوُّن والتستر؛ لأن هذه الزينة واقعة في مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها، فنهى عن إبداء الزينة نفسها(٣). وكذلك في الميزان(٤). وأما الفخر الرازي فقد قال: إن الزينة هنا أعم ممّا يتزين به ومن الخلقة(٥).

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٢٩.
(٢) لسان العرب ١٣: ٢٠٢.
(٣) الكشاف ٣: ٢٣٠.
(٤) الميزان ١٥: ٢١٠.
(٥) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٣.

وذهب صاحب «كنز العرفان» إلى أن المقصود من الزينة هنا هو نفس الزينة؛ لأن جواز النظر إليها وسيلة إلى جواز النظر إلى مواضعها، والمراد بالزينة الظاهرة هو الثياب[١].

ويترتب على هذا الخلاف في تفسير معنى الزينة الخلاف في تفسير معنى الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾.

فالاستثناء في هذه الآية هو مما يجب عدم إبدائه، أو فقل: مما يجب إخفاؤه عند المرأة، والمستثنى هنا لا يمكن أن يتضح إذا لم يتضح معنى المستثنى منه، أي (الزينة)، لذلك سوف نحاول هنا أن نعرض الأقوال بحسب اختلافها في معنى الزينة.

فأما من ذهب إلى أن المعنى هو مواضع الزينة فقد التزم أن المستثنى لا بد أن يكون من مواضع الزينة، التي هي في الوجه والكفين؛ لأنه من المتعسر إخفاؤها[٢].

وأما من قال بأنها أعم من الخلقة ومما يتزين به، كالفخر الرازي كما تقدم، فحمل الاستثناء على ما يظهر في العادة الجارية بين الناس، وهو الوجه والكفان من البدن[٣].

وأما من حمل معنى الزينة على أنه نفس ما يتزين به فقد ذهب إلى أن المستثنى هو الثياب، وهي الزينة الظاهرة[٤].

ولا شك أن الاختلاف القائم حول معنى الزينة، وما يترتب عليها من حكم، قد يؤدي بالباحث إلى التوقف في الأمر، كما حصل مع صاحب كتاب «مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام»، حيث قال: «والحق أن الآية لا تخلو من إجمال...»[٥].

(١) كنـز العرفان ٢: ٢٢٢.

(٢) الكشاف ٤: ٢٩٠.

(٣) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٥ـ٢٠٦.

(٤) كنـز العرفان ٢: ٢٢٢.

(٥) مسالك الأفهام ٣ـ٤: ٢٧٠.

إلا أننا إذا تعاملنا مع الآية الكريمة بحسب الظاهر ومناسبات الحكم والموضوع لا نجد مناصاً من القبول بأحد قولين في معنى الزينة؛ وذلك:

أولاً: إنه لو كانت الثياب هي الزينة فهي لا محالة ظاهرة لكل الناس، فمهما تسترت المرأة سوف يبقى الظاهر منها هو الثياب؛ لأنها هي ما تستر به زينتها خاصة، وإن الثياب اسم جامع لكل ما يلبس، فالثوب واحد ثياب في اللغة، وهو اللباس[١].

ثانياً: إن هذا القول مبني على أن المقصود هو نفس الزينة. وهو أمر مستبعد في هذه الآية؛ حيث إن الزينة بما هي لا يشك أحد في جواز إبدائها.

وأما القول بأنها أعمّ من الزينة والبدن، أو القول بأن المقصود من الزينة هو مواضعها من البدن، وكلاهما يؤدي إلى نفس النتيجة كما لاحظنا، أي إلى وجوب ستر جميع البدن باستثناء الوجه والكفين. وهو ما سوف نفرد له بحثاً مفصلاً في ما يأتي.

وأما من حاول الخروج بنتيجة من خلال تقسيم الزينة إلى ظاهرة وباطنة أو خفية[٢] فلا يمكن إدراجه في عرض هذه الأقوال الثلاثة المتقدمة؛ وذلك لأنها يمكن أن تتقاطع معها جميعاً، فالجميع يقرّ بأن الزينة هي ظاهرة وباطنة، ويعود الكلام هنا إلى أوله في تحديد معنى الزينة، لكي نحدد ما هو الظاهر وما هو الباطن، فمن يرى بأن الزينة هي ما يتزين به، ومنهم أيضاً: صاحب «التبيان»؛ وصاحب «مجمع البيان»، يرى أيضاً بأن الظاهر منها هو الثياب، والخفي هو الخلخال والسوار والقرطان[٣]. وعلى هذا يمكن قياس بقية الأقوال. وسوف يأتي أيضاً تفصيله.

ومن المهم هنا لتوضيح ما توصلنا إليه في هذا المقطع من الآية أن نعرض لما ذهب

---

(١) لسان العرب ٢: ١٤٦.

(٢) التبيان ٧: ٤٢٩؛ مجمع البيان ٧: ١٩١.

(٣) التبيان ٧: ٤٢٩؛ مجمع البيان ٧: ١٩١.

إليه السيد الحكيم في مستمسكه عندما تعرض لهذا المقطع من الآية، حيث قال: «فإن استثناء ما ظهر من الزينة يدل على أن من الزينة ما هو ظاهر، ولا يكون إلا بظهور موضعها، فيدل على أن بعض جسد المرأة مما يجوز إظهاره ولا يحرم كشفه»[١].

ثم يعود ليقول: إن ما يحدد الذي يجوز إظهاره من خلال استفادته من المقطع التالي ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ حيث قال: «فإن تخصيص الجيوب بوجوب الستر يدل على عدم وجوب ستر الوجه، وإلا كان أولى بالذكر من الجيب؛ لأن الخمار يستر الجيب غالباً، ولا يستر الوجه»[٢].

﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾: الخمار لغة هو ما يغطي الرأس دون الوجه، ولذلك يطلق على العمامة خمار[٣].

والجيوب لغة جمع جيب، يقال: جيب القميص، ودرع فلان ناصح الجيب، يعني بذلك أن صدره وقلبه واسعان، أي إنه أمين[٤].

وفي حديث الإمام علي عليه السلام: أخذت إهاباً معطوناً فجوَّبت وسطه، وأدخلته في عنقي[٥].

والإهاب هو الجلد في البقر والغنم والوحش ما لم يدبغ[٦]. والعطن: ان يجعل في الدباغ، ومعطون أي مدبوغ[٧].

---

(١) المستمسك ١٣: ٢٨.
(٢) المستمسك ٤: ٢٨.
(٣) لسان العرب ٤: ٢٥٧.
(٤) لسان العرب ١: ٢٨٨.
(٥) لسان العرب ١: ٢٨٦.
(٦) لسان العرب ١: ٢١٧.
(٧) لسان العرب ١٣: ٢٨٨.

وبهذا يتضح أن الجيب هو فتحة تكون في القميص، ومنها يدخل الرأس، وهي ما عبر عنه بـ (ياقة القميص).

ومن هنا ذهب بعض المفسِّرين إلى أنه قد يراد من الجيب الصدر؛ تسمية بما يليه أو يلابسه[١]. وعلى كلا التفسيرين يبقى المعنى واحداً، وهو ضرب الخمار أو إسداله على الجيب أو الصدر؛ لغرض ستره عن الناظر. ومن هنا يتضح أنه لم يكن من عادات نساء العرب إسدال الخمار من الأمام، بل كنّ يسدلنه من وراء ظهورهنّ، كما صرحت بذلك جملة من الأخبار[٢]. فبعد أن كانت سعة الجيوب عند النساء أمراً رائجاً ومنتشراً، بحيث يظهر من خلالها موضع القلادة من الصدر والرقبة، بل شيء من الصدر أيضاً، وبعد أن كنّ يسدلن الخمار من وراء ظهورهن، أنزل الله تعالى هذه الآية التي تأمرهن بوجوب تغطية جيوبهن وما يمكن أن يظهر من خلالها.

﴿**وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا...**﴾: لما أوردت الآية الكلام حول الزينة المطلقة، واستثنت الزينة الظاهرة كما تقدم، كان لا بد من استثناء آخر، حتى لا تبقى الآية على إطلاقها، فيكون على المرأة ان تلتزم بمضمونها أمام كل الناس دون استثناء، مما يوقعها ويوقع المجتمع في حرج شديد قد لا يُطاق. لذلك كان على الآية أن تذكر هذه المرة استثناءً آخر من ناحية المبدى له ـ وهو الناظر ـ، وليس من ناحية المبدى ـ وهو الزينة ـ كما في الاستثناء الأول. فبناءً على ما استقربناه من القول بأن المقصود من الزينة هو مواضع الزينة سوف يكون الاستثناء هنا أيضاً مختصاً بمواضع الزينة التي حظر إبداؤها في صدر الآية.

ولكي يتّضح الأمر بشكل أفضل لا بد من إعادة استعراض الأقوال التي تقدمت في

(١) الكشاف ٤: ٢٩٠.

(٢) الكشاف ٤: ٢٩١؛ الميزان ١٥: ١١٥؛ التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٦.

تفسير الزينة؛ لكي نتمكن من مقارنتها بما استقربناه هنا:

ـ فمن قال بأن معنى الزينة هو مواضعها لا بد أن يلتزم هنا بذلك أيضاً، فيصبح المعنى هنا أنه يجوز إبداء مواضع الزينة للمذكورين بعد الاستثناء، وهم المحارم.

ـ وأما من ذهب إلى أن معنى الزينة هو نفس الزينة أو ما يتزين به فلا بد أن يلتزم هنا بأن ما يجوز إبداؤه للمحارم هو نفس الزينة الخفية، دون مواضعها، كالقلادة والأقراط وما شابهها.

ـ وأما من قال بأن معنى الزينة أعم من الخلقة وما يتزين به فعليه أن يلتزم هنا بأن ما يجوز إبداؤه هنا هو كامل البدن من دون استثناء. وهذا مما لم يلتزم به أحد، حتى صاحب هذا القول. بل هو مخالف لعمومات القرآن التي حضّت على التصوُّن والتستر، كقوله تعالى في صدر الآية التي نحن بصددها: ﴿**وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ**﴾. ومن هنا يظهر أن القول الذي اخترناه هو القول الأكثر انسجاماً مع سياق الآية وموضعها، وهو لا يتعارض مع أي إطار أو قاعدة قرآنية عامة، كما في القولين الآخرين.

المستثنون من المحارم

﴿**لِبُعُولَتِهِنَّ**﴾: البعل لغةً: رب الشيء ومالكه وصاحبه، ويطلق على الزوج[1]. وقال الراغب في مفرداته: البعل هو الذكر من الزوجين، نحو قوله تعالى: ﴿**وَهَـذَا بَعْلِي شَيْخاً**﴾ (هود: ٧٢). وجمعه بعولة، وأضاف: إن فيها شيئاً من الاستعلاء على المرأة، وأن العرب كانوا يسمون معبودهم الذي يتقربون به إلى الله بعلاً[2].

---

(١) موسوعة الألفاظ القرآنية: ١٥٧.

(٢) مفردات الراغب الإصفهاني: ١٣٥.

فالبعل هنا هو الزوج، وهو أول المستثنين في الآية من النهي عن إبداء الزينة لهم.

﴿أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ﴾: ويدخل هنا ـ بالإضافة إلى الأب وأب الزوج ـ الآباء وإن علوا من جهة الأب والأم، أي الأجداد للأب والأم. وهو أمر اتّفق عليه في اللغة، واستعمله القرآن الكريم في العديد من المواضع، فقال: ﴿قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَـهَكَ وَإِلَـهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾ (البقرة: ١٣٣)، ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِـي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ﴾ (يوسف: ٣٨). كما يدخل أيضاً آباء البعولة وإن عَلَوْا من الأب والأم[١]. وهذا ما ذهب إليه أكثر أرباب التفاسير التي اطلعت عليها.

﴿أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ﴾: والكلام الذي تقدم في الآباء يأتي هنا أيضاً في الأبناء، فيدخل هنا الأبناء، وأبناء البعولة، وإن نزلوا.

﴿أَوْ إِخْوَانِهِنَّ﴾: بإطلاق الإخوان هنا يدخل الإخوة من الأب والإخوة من الأم، بالإضافة إلى الإخوة منهما معاً، كما هو واضح.

﴿أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ﴾: كذلك أيضاً يدخل هنا أبناء الإخوة وأبناء الأخوات، وإن نزلوا.

المستثنون من غير المحارم

أ ـ النساء

﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾: وقع الاختلاف في المراد من قوله تعالى ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾، فهل المقصود من الضمير نساء المسلمات؛ بقرينة الإضافة؛ وبقرينة ورود بعض الروايات التي فسرت الآية بهذا المعنى، كما عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «لا ينبغي للمرأة أن تكشف بين يدي اليهودية والنصرانية؛ فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن»[٢]؟ وعليه فلا

(١) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٦؛ مجمع البيان ٧: ١٩٣.

(٢) ذكره العلامة الحويزي في تفسير نور الثقلين نقلاً عن من لا يحضره الفقيه ٨: ٥٩٣.

يجوز للمرأة المسلمة أن تكشف زينتها أمام غير المسلمة من النساء أيضاً، فيجب عليها أن تتستر أمامهنّ كما تتستر أمام الرجال، من دون فرق.

أم أن المقصود هنا هو جميع النساء، فتكون الإضافة هنا بلحاظ الانسجام مع طريقة التعبير في ما قبلها، أو أنه تعالى عنى بالإضافة النساء اللاتي في صحبتهن[١]؟

ذهب أكثر المفسِّرين إلى القول الأول[٢]؛ أما القول الثاني فلم أعثر على قائل به سوى الفخر الرازي في تفسيره الكبير[٣].

والأقرب ـ كما نراه ـ حسب سياق الآية الكريمة؛ وبقرينة الإضافة، أن يكون المراد بـ﴿**أَوْ نِسَائِهِنَّ**﴾ النساء المختصات بهنّ، بالصحبة والخدمة والمعرفة وغيرها من علاقاتٍ تتناسب مع الإضافة والنسبة، مع الإشارة إلى إمكان توسيع نطاق هذه النسبة إلى جميع نساء المسلمين في مقابل بقية النساء.

ب. ملك اليمين

﴿**أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ**﴾: إن شمول الآية للمملوك الذكر هو محل خلاف بين المفسرين؛ فمنهم من أجرى الآية على ظاهرها، وقال بشمولها للعبد الذكر، كما ذهب إليه الفخر الرازي في تفسيره الكبير[٤]. وقد نقل أيضاً صاحب «مجمع البيان» هذا القول، وقال: إنه مروي عن أبي عبدالله عليه السلام[٥]؛ ومنهم من قال: إنها لا تشمل العبد الذكر، وهو مذهب أكثر المفسِّرين. ولا يخفى أن منشأ الخلاف هنا لم يكن الالتباس في

(١) التفسير الكبير ٢٧: ٢٠٨.

(٢) مجمع البيان ٧: ١٩٣؛ التبيان ٧: ٤٢٩؛ الميزان ١٥: ١١٢.

(٣) التفسير الكبير ٢٧: ٢٠٨.

(٤) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٩.

(٥) مجمع البيان ٧: ١٩٣.

نفس الآية ودلالتها؛ حيث إنها ظاهرة بشمول العبد الذكر، وإنما موقع الخلاف من جهة وجود مخصِّص لهذه الآية من الأخبار. ومن هنا فلو بقينا نحن والآية لم يكن هناك أي إشكال في القول بشمولها للعبد الذكر البالغ. وعليه لا بدّ من الالتزام بشمول الآية للمملوك الذكر.

ج. التابعون

﴿**أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ**﴾: الإربة هي الحاجة. واختلف في المقصود من قوله تعالى: ﴿**غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ**﴾؛ وقد نقل الشيخ الطوسي في «التبيان» الأقوال في المسألة بشكل واضح ومختصر، فقال: «قال ابن عباس: هو الذي يتبعك ليصيب من طعامك، ولا حاجة له في النساء، وهو الأبله، وبه قال قتادة وسعيد بن جبير وعطاء؛ وقال مجاهد: هو الطفل الذي لا أرب له في النساء؛ لصغره؛ وقيل: هو العنين، ذكره عكرمة والشعبي؛ وقيل: هو الشيخ الهرم؛ وقيل: هو المجبوب»[١].

وقال الفخر: «قال بعضهم: هم الفقراء الذين بهم فاقة؛ وقال بعضهم: المعتوه والأبله والصبي؛ وقال بعضهم: الشيخ وسائر من لا شهوة له. ولا يمتنع دخول الكل في ذلك»[٢].

وهو القول الأقرب إلى ظهور الآية وسياقها، فهي تشمل كل من كان تابعاً، ولا حاجة له بالنساء، أي من لا شهوة له، سواءٌ لعنس أو كبر أو صغر أو غير ذلك من الأسباب.

د. الأطفال

﴿**أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ**﴾: الألف واللام في الطفل

(١) التبيان ٧: ٤٣٠.

(٢) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٨.

للاستغراق، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾ (غافر: ٦٧)، أي جماعة الأطفال الذين إذا اطّلعوا على العورة لم يعرفوها أو يميزوها، كما أنهم لا يميزون بينها وبين غيرها من أعضاء البدن. وظهر على الشيء إذا اطلع عليه، وظهر على فلان قوي عليه، وظهر على القرآن أخذه وأطاقه[١].

وقد ذهب أكثر المفسرين إلى أن اسم الطفل شامل له إلى أن يحتلم[٢]، مما يعني أنه لا فرق عندهم بين المميِّز من الأطفال وغيره. وهذا الرأي يتناسب مع القول بأن الظهور هو القدرة والطاقة؛ حيث إن ذلك لا يكون إلا للبالغ.

إلا أنه قد يكون الأقرب إلى سياق الآية كون المقصود من الطفل هنا هو الصبي قبل قدرته على التمييز، لا قبل بلوغه، بناءً على القول بأن معنى ﴿لَمْ يَظْهَرُوا﴾ إنما هو عدم القدرة على تمييز العورة، وهو أحد المعنيين اللذين أشار إليهما الزمخشري في «الكشاف» ـ كما تقدم ـ دون أن يرجِّح أحدهما.

وبالعودة إلى القول الذي ذهب إلى أن ﴿لَمْ يَظْهَرُوا﴾ كناية عن عدم الطاقة على النكاح فإن تعبيرَ بعض المفسِّرين الذين تبنوا هذا الرأي بأن المعنى هنا كناية عن البلوغ[٣] غيرُ دقيق؛ وذلك أن البلوغ قد يتحقق قبل تحقق القدرة على النكاح، حيث إن علامات البلوغ تتعدى الاحتلام عرفاً وشرعاً. ومن هنا نرى أنه كان من الأصح التعبير ببلوغ الحلم، أو بغيرها من العبائر التي تفيد هذا المعنى. ولعله من هذا الباب أورد صاحب «مسالك الأفهام في تفسير آيات الأحكام»[٤] احتمال كون المقصود من

---

(١) الكشاف ٤: ٢٩٣.

(٢) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٩؛ الميزان ١٥: ١١٢؛ مجمع البيان ٧: ١٩٣ وغيرها.

(٣) الميزان ١٥: ١١٢.

(٤) مسالك الأفهام ج٣: ٢٨٨.

البلوغ هنا ما يشمل المراهقة، حيث قال: «لعل المراد بأوان القدرة البلوغ إلى حد المراهقة، فلو كان مراهقاً لم يجُزْ له النظر إلى محل الزينة، كغيره؛ إذ هو في حكم البالغ»[١].

﴿وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾: قال في الكشاف: «كانت المرأة تضرب برجلها؛ ليقعقع خلخالها، فيعلم أنها ذات خلخال، وقيل: كانت تضرب إحدى رجليها بالأخرى؛ ليعلم أنها ذات خلخالين»[٢]. وجاء النهي عن هذه الحالة واضحاً لا يحتمل الشك، مما لم يترك أي مجال للاختلاف بين المفسرين. إنما هناك من رتَّب على هذا الحكم أحكاماً أخرى، كما في التفسير الكبير للفخر الرازي، حيث قال: «وفي الآية فوائد: **الفائدة الأولى:** لما نهى عن إسماع الصوت الدال على وجود الزينة، فإنه يدل على أن المنع من الإظهار أولى.

الفائدة الثانية: إن المرأة منهية عن رفع صوتها بالكلام حيث يسمع ذلك الأجانب؛ إذ إن صوتها أقرب إلى الفتنة من صوت خلخالها. ولذلك كرهوا أذان النساء؛ لأنه يحتاج فيه إلى رفع الصوت، والمرأة منهية عن ذلك.

الفائدة الثالثة: تدل الآية على حظر النظر إلى وجهها بشهوة؛ إذ إن ذلك أقرب إلى الفتنة»[٣].

وذهب الشيخ الطوسي إلى أنه لا يجوز إظهار الخلخال[٤].

أما صاحب «الميزان» فقد عدّى الحكم ليشمل بقية أنواع الزينة، كالعقد والقرط والسوار، ولم يقصره على الخلخال[٥].

---

(١) مسالك الأفهام ٣: ٣٨٩.

(٢) الكشاف ٤: ٢٩٣.

(٣) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٤) التبيان ٧: ٤٣١.

(٥) الميزان ١٥: ١١٢.

ومن الواضح أن رفع خصوصية الزينة التي توضع في رجل المرأة هو ما ذهب إليه أكثر المفسرين، لتشمل موارد أخرى تلفت الرجل وتثيره. ولا يمكن حصرها بما ذكر، بل يجب تعميمها إلى كل ما يلفت الرجل في المرأة، والأصح أن يقال: كل ما تلفت به المرأة الرجل دون تخصيص.

الأمر بالتوبة في آية الزينة

﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾: في «كنز العرفان»: «قوله: توبوا، أي عن إبداء الزينة»[1].

وفي «الميزان»: «المراد بالتوبة ـ على ما يعطيه السياق ـ الرجوع إلى الله تعالى، بامتثال أوامره والانتهاء عن نواهيه، وبالجملة اتباع سبيله»[2].

وهو الأقرب إلى سياق الآية، كما أشار؛ حيث إنه من الغريب الذهاب إلى حصر التوبة فقط عن إبداء الزينة؛ لأنها: **أولاً**: تخصيص بدون مخصِّص يساعد عليه، لا في المعنى، ولا في السياق.

وثانياً: إننا لو ذهبنا إلى هذا المعنى كان يجب أن تقول الآية: أيتها المؤمنات، لا أن تقول: أيها المؤمنون؛ حيث إن المخاطب في عدم إبداء الزينة النساء دون الرجال في هذه الآية، مما لا يدع مجالاً أصلاً للقول بالتخصيص بالتوبة عن إبداء الزينة.

آية الزينة، خلاصة واستنتاج

لقد أخذتُ على عاتقي في هذه الدراسة الوصول إلى مفهوم قرآني لمسألة الحجاب، ولذلك سوف يكون العمدة فيها الالتزام بما يقدِّمه القرآن حول المسألة، دون تناول

(١) كنز العرفان ٢: ٢٢٤.

(٢) الميزان ١٥: ١١٢.

الأحاديث والروايات التي أشارت إلى أحكام أو إلى تفسير بعض الآيات التي نحن بصددها في هذه الدراسة، إلا أن هذا لا يمنع استعراض بعض هذه الروايات في طيات البحث؛ كونها تساعد في بعض الأحيان على إبراز الآراء التي ذهب إليها بعض المفسرين والفقهاء استناداً إليها.

إن الآية التي نحن بصددها الآن ـ آية الزينة ـ تعد عند معظم الفقهاء والمفسرين عمدة الأدلة التي يمكن الاستناد إليها في مسألة وجوب الستر أو الحجاب. فقد تعرضت الآية في مطلعها إلى وجوب غض البصر على النساء ـ وسبقتها الآية ٣٠ إلى وجوب غض البصر على الرجال ـ كمقدمة للكلام حول وجوب الستر؛ وذلك للارتباط الوثيق بين الأمرين، وللعلاقة التكاملية بين موضوع النظر وموضوع الستر؛ فإن غض النظر هو أحد الغايات المنشودة والمقاصد المرجوة لأصل تشريع الحجاب.

ومن هنا نرى أن الوسيلة الأكمل للدخول إلى تشريع وجوب الستر إنما كانت عبر تقديمها بوجوب غض النظر بالنحو الذي بيّنّاه عند استعراض الآية. وبالنسبة إلى التعقيب بحفظ الفرج فالكلام هو الكلام أيضاً. وبعد هذا التميهد تدخل الآية لبيان تفاصيل مسألة الستر عبر الأمر بإخفاء الزينة عن الناظر، باستثناء ما ظهر منها، وقد ظهر لدينا أن المستثنى من الزينة هو الوجه والكفين؛ بناءً على أن معنى الزينة أعم من الزينة والبدن؛ ولما ذهب اليه السيد الحكيم في المستمسك.

أما كيفية ستر الزينة فقد اعتمدت الآية الكريمة على ما كان متعارفاً عند العرب في ذلك الزمان من لباس وزي عند النساء، واقتصر على إدخال تعديل عليه، وذلك بقوله تعالى: ﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾. فكان في الآية تأكيد على إبقاء الخمار على الرأس، ولكن مع تعديل بسيط، وهو إسداله من الأمام، بدل ما كان متعارفاً عندهم من إسداله إلى الوراء؛ وذلك لغرض ستر الصدر والرقبة وما يمكن أن يظهر من خلال الجيب، والذي هو ـ كما أشرنا ـ ياقة القميص أو الثوب.

بقي هنا مسألة ظاهر القدمين، فهل يشملها حكم الستر أم لا؟ الأقرب دخولهما في عموم ﴿إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، من دون أي تساهل في ما فوق ذلك؛ لأننا تيقنّا من وجوب ستر مواضع الزينة من القدمين، وما يقارب الكعبين، من خلال قوله تعالى: ﴿وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾، حيث اعتبر إخفاء زينة القدمين أمراً مسلماً، وزاد عليه حرمة الضرب بالرجلين حتى لا يسمع صوت الزينة، التي غالباً ما تكون الخلخال الذي يكون عادة في أسفل الساق.

وبعد بيان كيفية الستر، التي شملت إلى هنا كل ناظر كائناً من كان، بدا جلياً ضرورة بيان من لا يشملهم هذا الحكم، فجاءت الآية لكي تستثني مجموعة من الاشخاص المحارم وغيرهم. وقد تقدم الكلام بشكل مفصّل حول هؤلاء المستثنين في معرض شرح الآية. وقد لاحظنا أن الآية الكريمة قد خلت من ذكر ثلاثة من المحارم الذين أطبق المسلمون كافة على أنهم من المحارم، وأنهم مستثنون من هذا الحكم، وهم: العم والخال والصهر. وقد أفردنا هذه المسألة ببحث خاص يأتي في ما بعد. ويبقى أن نشير هنا إلى أنّ من المستثنين من هذا الحكم ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنّ﴾. وطبقاً لما التزمنا به أولاً من البقاء في حدود النص القرآني ودلالاته فإن الآية تُدخل العبد الذكر البالغ في الاستثناءات المذكورة. وسوف نعرض للموضوع في آيات أخرى تؤيد ما دلت عليه هذه الآية في عمومها.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ فقد جاء ليحدِّد ضابطة عامة تفيد حرمة كل ما يمكن أن تلفت به المرأة الرجل من لبس مثير، وإن كان ساتراً لكل البدن، أو كان زينة مثيرةً، كالمساحيق التي تستعملها النساء للتجميل «الماكياج»، أو حتى العطور المثيرة، الأمر الذي يسدّ الذريعة أمام أية ثغرة يمكن أن تكون سبباً في خدش صورة الحجاب في مفهومه القرآني.

٣. آية الجلباب

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ (الأحزاب: ٥٩).

قال الزمخشري: الجلباب ثوب واسع، أوسع من الخمار ودون الرداء، تلويه المرأة على رأسها، وتبقي منه ما ترسله على صدرها. وعن ابن عباس: الرداء الذي يستر من فوق إلى أسفل[١]. وفي مجمع البيان: هي الملاءة التي تشتمل بها المرأة[٢].

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ﴾: أولاً: الخطاب موجَّه إلى جميع نساء المسلمين، بما في ذلك زوجات وبنات النبي. وثانياً: الجلباب كما تقدم مختلف في تحديده بشكل دقيق، إلا أنه ـ كما هو الملاحظ في الأقوال المنقولة ـ ليس هناك اختلاف جذري وأساسي في معنى الجلباب، ويمكننا أن نتوصل إلى معنى مشترك بين هذه المعاني، وهو أنه رداء أوسع من الخمار، وأدنى من الرداء، تغطي به المرأة صدرها ورأسها، كما عن الزمخشري والفراهيدي في ترتيب كتاب العين[٣].

ولعل الاختلاف في معنى الجلباب لن يكون عائقاً في إدراك المقصود من قوله تعالى: **﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ﴾**، فـ «من» للتبعيض، والتبعيض يحتمل هنا معنيين: **الأول**: هو بعض جلابيبهن، كما لو كان لها جلبابان أو أكثر؛ **والثاني**، وهو الأصح: أن تُرخي بعض جلبابها الذي تضعه على رأسها، بحيث يسمح لها أن تتقنع به، وبالتالي تعرف بأنها حرة وليست بأمة[٤].

وأما كيفية إدناء الجلباب فقد اختُلف في تفسيرها؛ فذهب صاحب مجمع البيان إلى

(١) الكشاف ٥: ٩٧.

(٢) مجمع البيان ٨: ١٣٧.

(٣) ترتيب كتاب العين للفراهيدي ١: ٣٠٣.

(٤) الكشاف ٥: ٩٨.

أن معناه أن تستر موضع الجيب بالجلباب[١]، ومثله في الميزان[٢].

وذهب في الكشاف إلى القول: إن معنى ذلك هو أن يرخين الجلابيب ويغطين بها وجوههن وأعطافهن، ولذلك يُقال إذا زال الثوب عن وجه المرأة: أدني ثوبك على وجهك[٣]. والأقرب أن يقال هنا: إن المقصود من إدناء الثوب هو المبالغة في التستر، بحيث تقرب الجلباب إلى وجهها؛ لتستر جزءاً منه، وتلفّ نفسها به[٤].

﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ الله غَفُوراً رَّحِيماً﴾: إن هذه الطريقة في التجلبب هي الطريقة الأسلم والأوضح لكي يعرف الناظر أن المرأة حرة وليست أمة مثلاً، أو أنها عفيفة وليست مبتذلة. وبالتالي لا يمكن للناظر أن يؤذيها؛ لأنه لا يمكن له أن يدّعي أنه ظنها أمة، فالإماء لا يتجلببن. وهذا ما ذهب إليه أكثر المفسرين[٥]. إلا أن صاحب «الميزان» ضعَّفه بقوله: «قيل»، وقوّى احتمال أن ستر جميع البدن أقرب إلى أن يعرفن أنهن من أهل الستر والصلاح فلا يؤذين، أي لا يؤذيهنّ أهل الفسق بالتعرض لهن[٦].

﴿وَكَانَ الله غَفُوراً رَّحِيماً﴾؛ ذلك أن الله سبحانه وتعالى كتب على نفسه المغفرة والرحمة مع التوبة والعمل الصالح.

آية الحجاب، خلاصة واستنتاج

نلاحظ ان الآية الكريمة التي نحن بصددها هنا قد أوردت حكماً مشروطاً بحالة

(١) مجمع البيان ٨: ١٣٧.
(٢) الميزان ١٦: ٣٣٩.
(٣) الكشاف ٥: ٩٨.
(٤) مجمع البيان ٨: ١٣٩؛ الكشاف ٥: ٩٨؛ التبيان ٨: ٣٦١، وغيرها.
(٥) مجمع البيان ٨: ١٣٩؛ الكشاف ٥: ٩٨، وغيرها.
(٦) الميزان ١٦: ٣٤٠.

خاصة، وهي حالة الخوف من الأذية؛ لأن الآية الكريمة علقت حكم إدناء الجلباب ـ وهو إحكام الستر ليغطي شيئاً من الوجه وبقية البدن ـ على أن يعرفن، والمعرفة هنا أيضاً متعلِّقة بالأذية، أي المعرفة التي تبعد الأذية للمرأة، لا مطلق المعرفة.

إن هذا التعليق في الآية الكريمة يؤدي إلى الالتزام بمضمون الحكم في حالة خاصة، لا في جميع الحالات، وهي الحالة التي يمكن أن تؤدي إلى أذية المرأة، وأما إذا كانت معرفة المرأة وعدم معرفتها سيّان من ناحية عدم الأذية يكون موضوع الحكم منتفياً، ولا يعود هناك من مبرّر لإحكام الستر بتغطية الوجه أو شيء منه.

ومن الواضح أن مسألة الأذية في هذا الموضوع تختلف من مجتمع إلى آخر. فقد نجد بعض المجتمعات الضيقة ترى سفور الوجه مثلاً أمراً مشيناً للمرأة، مما يجعلها عرضة للسخرية والأذية، كما هو الحال في بعض مناطق الجزيرة العربية، وفي المقابل نرى أن هذا الأمر نفسه ـ أي تغطية الوجه ـ هو أمر محل استهزاء واستغراب في بعض المناطق والمجتمعات الأخرى.

ومن هنا نرى بأن الحكم المتضمن في الآية مختص بالقسم الأول من المجتمعات، دون القسم الثاني. وهو أمرٌ منطقيٌّ جداً، وينسجم تماماً مع الحكمة التي من أجلها شرع الحجاب، وهي الحفاظ على المرأة في المجتمع، المرتبط تماماً بالحفاظ على نفس المجتمع، أو بمعنى آخر الذي يؤدي إلى الحفاظ على كامل المجتمع.

٤ـ آية القواعد من النساء

﴿**وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاء اللاتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَالله سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (النور: ٦٠).

القواعد جمع قاعد، كالحائض والطالق.

والقاعد من النساء هي التي قعدت عن الحيض والولد؛ لكبر سنها. واللاتي لا

يرجون نكاحاً أي اللاتي لا يطمعن فيه[١]. وفي «التبيان» و«مجمع البيان»: اللاتي لا يطمع في تزويجهن ولا في جماعهنّ؛ لكبرهن[٢]. والرأي الأول أقرب؛ حيث نسبت الآية عدم رجاء النكاح إلى نفس النساء، لا إلى من ينظر إليهن، مما يعني أن المقصود أن نفس هؤلاء النساء لا يطمعن في النكاح. والمراد من الثياب هنا هو الثياب الظاهرة كالملحفة والجلباب الذي فوق الخمار[٣].

وقوله: ﴿أَن يَضَعْنَ﴾ أي أن يضعنها جانباً، بمعنى أن لا يلبسنها. ولكن هذا الوضع لم يأتِ مطلقاً، بل جاء بشرط أن يكنّ ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ﴾، أي غير قاصدات بوضعهن ثيابهن إظهار الزينة التي أمر الله بإخفائها، بل مجرد التخفيف عن أنفسهن. فإظهار الزينة في القواعد وغيرهن محظورٌ[٤].

هذا ما ذهب إليه أكثر المفسرين من معنى الثياب ووضعها، إلا أننا نرى أنه لا شك في أنه ليس المقصود من قوله تعالى: ﴿يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ﴾ جميع الثياب، وإن كان هو الظاهر من اللفظ؛ لأن القيد الذي أوردته الآية، وهو ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ﴾، صرف اللفظ عن ظاهره، فما المقصود إذاً بالثياب؟

إن تقييد أكثر المفسرين الثياب بالجلباب الذي فوق الخمار لا دليل عليه من نفس الآية. وهو لا يصح إلا بناءً على ورود روايات يمكن الاعتماد عليها في الموضوع. أما لو بقينا نحن والآية الكريمة فإنه من الأقرب والأنسب حمل الثياب على تلك التي تلبسها النساء عند الخروج من المنزل، فهي التي يمكن لها أن تضعها، وأن تضع منها ما لا يوصلها إلى حد التبرُّج، من دون تحديد أو تقييد. فالضابطة الأساسية في هذه الآية هي

(١) الكشاف ٤: ٣٢٢.

(٢) مجمع البيان ٧: ٢١٥؛ التبيان ٧: ٤٦١.

(٣) الكشاف ٤: ٣٢٢؛ مجمع البيان ٧: ٢١٥.

(٤) مسالك الأفهام ٣: ٢٩٩.

عدم الوصول إلى حدّ التبرج. وما ذكره المفسِّرون من وضع الجلباب هو محل كلام؛ لأنه لم يثبت في الأصل وجوب ارتداء الجلباب حتى نقول: إن القاعدة من النساء معذورة في وضعه.

وأصل التبرج التكلف في إظهار ما يجب إخفاؤه، من قولهم: سفينة بارج، أي لا غطاء عليها. والتبرُّج أيضاً سعة العين يرى بياضها محيطاً بسوادها كله لا يغيب منه شيء. إلا أنه تعالى خصّه بكشف المرأة زينتها ومحاسنها للرجال[١]. وقال الشيخ في «التبيان»: التبرج إظهار المرأة من محاسنها ما يجب عليها ستره[٢].

﴿**وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾، أي وأن يستعففن عن وضع الثياب يكون خيراً لهن من وضعه؛ لأنه أبعد للتهمة؛ لما فيه من زيادة في التعفف والستر. وفي «الكشاف»: لما ذكر الجايز ـ وهو وضع الثياب ـ عقَّبه بالمستحب ـ وهو التعفف عن الوضع ـ؛ بعثاً منه على اختيار أفضل الطاعات وأحسنها، كقوله تعالى: ﴿**وَأَن تَعْفُواْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾[٣].

وبمقتضى ما تقدم نخلص إلى أن القواعد من النساء يباح لهن وضع ثيابهن الظاهرة، دون إظهار مواضع الزينة المحرمة بشكل متبرج، مما يعني أن الله تعالى خصّ هذه الفئة من النساء بالتخفيف عليهن من أصل الحكم بوجوب الستر وكيفيته.

والرخصة التي أعطيت هنا للقواعد تفرض حدوداً أوسع مما عند بقية النساء. فمَنْ قال: إن أدلة الستر في الآية السابقة تدل على وجوب تغطية الوجه والكفين فإنه يكفيه هنا أن يقول بأنَّ الرخصة للقواعد إنما هي كشف الوجه والكفين، وأما من التزم هناك ـ

(١) مسالك الأفهام ٣: ٢٩٩.

(٢) التبيان ٧: ٤٦١.

(٣) الكشاف ٤: ٣٢٢.

وهو مذهبنا ـ بأنه لا يجب ستر الوجه والكفين فلا بد من الالتزام هنا بأن الرخصة تتعدى الوجه والكفين عند القواعد، لتشمل شيئاً من مواضع الزينة، كالأساور والأقراط وغيرها، ولكن بشرط عدم التبرج.

آية القواعد، خلاصة واستنتاج

بعد بيان حكم الحجاب لعموم النساء في الآية السابقة ـ آية الزينة ـ جاءت الآية الكريمة لتخفيف الحكم على قسم من النساء، وهنّ القواعد من النساء، أي من جاوزت منهن سنّ الحيض والزواج، وهن النساء اللاتي بلغن من الكبر حداً لا يُطمع بهنّ من جهة الزواج، ولا هن يطمعن أيضاً بالزواج.

والحكم الذي استنتجناه من الآية هو أن هؤلاء النساء بإمكانهن التسامح في مسألة الستر ضمن ضوابط وحدود، وذلك بأن يضعن ثيابهن أمام الأجنبي دون قصد التبرج. وقد ذهبنا في معنى الثياب الذي ورد في الآية إلى خلاف ما ذهب اليه أكثر الفقهاء والمفسِّرين، وهو أن المقصود منها هو ما تلبسه المرأة عادةً عند خروجها من المنزل. وأما بالنسبة إلى وضع الثياب فقد جعلت الآية ضابطة له، وهو كل ما دون التبرج، وبالتالي يمكن أن نقول: إن الآية تبيح للمرأة الكبيرة أن تضع من ثيابها ما لا يتعدى حد التبرج. إلا أن ذيل الآية يعود ويؤكِّد أن عدم وضع الثياب أفضل وأقرب إلى العفة من وضعها.

وأما ما ذهب إليه معظم المفسِّرين فهو إما أنه ينضوي تحت هذه الضابطة؛ وإما أنه اعتمد على روايات تحدد معنى الثياب في الآية. وهنا يجب أن ننبه مرة أخرى إلى أننا في هذه الدراسة بصدد استظهار ما جاء في القرآن الكريم من حكم، بعيداً عن أي شيء خارج عن هذا الإطار من روايات وغيرها، وإن كنا نرى أن هذه الأحكام يمكن تخصيصها ضمن ضوابط جاءت في كتب الأصول والفقه وغيرها. وبالتالي فإن

الأحكام التي نتوصل إليها تبقى خاضعة لهذه الموازين، ولا تعبر عن رأي نهائي في هذا الموضوع ما لم تتمَّم ببحث فقهيٍّ يدرسها من جميع جوانبها.

٥ ـ آية نساء النبي

﴿**يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى**﴾ (الأحزاب: ٣٢ ـ ٣٣).

إن انتساب زوجات النبي إليه ووجودهن في منزل الوحي والرسالة قد منحهن موقعاً خاصاً، بحيث تقدرن على أن تكنّ نموذجاً وقدوة لكل النساء، سواء كان ذلك من جهة التقوى أم من جهة المعصية والضلال. ومن هنا ينبغي عليهن إدراك موقعهنّ، وتفهم مسؤولياتهن الملقاة على عاتقهن. هذه هي الأمور التي جعلت نساء النبي مختلفات عن بقية النساء.

لكن السؤال المطروح هنا هو: هل يمكن تعميم الأحكام الموجَّهة إلى نساء النبي إلى بقية النساء؟

للإجابة عن هذا السؤال، الذي ذهب بعض المفسرين السلفيين إلى الإجابة عنه بالإيجاب[١]، لابد لنا من عرض تفسير الآية، ثم إيراد عدد من النقاط التي تسلط الضوء على الإجابة الوافية.

﴿**يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء**﴾: الخطاب في الآية موجَّه إلى زوجات النبي؛ ذلك أنهن لسن كغيرهنّ من النساء. أما مضمون هذا الخطاب والتمييز: ﴿**إِنِ اتَّقَيْتُنَّ**﴾، أي إن أردتنّ التقوى وإن كنتن متقيات ﴿**فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ**﴾. قال في «الكشاف»: لا

(١) أوضاع المرأة في القرآن الكريم: ٣٨٧.

تجبن بقولكنّ خاضعاً، أي ليناً خنثاً مثل كلام المريبات والمومسات[١]، ﴿**فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ**﴾، أي ريبة وفجور، وليس هناك أبلغ من وصف هذه الريبة بالمرض.

﴿**وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً**﴾: فبعد أن أشار تعالى إلى طريقة التحدث بقوله: ﴿**فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ**﴾ جاء هنا ليبين مضمون الحديث بأن يكون قولاً معروفاً، أي حسناً، بعيداً عن الريبة والطمع.

﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾: قرن بفتح القاف، وأصلها اقرَرْن حذفت الراء وألقيت فتحتها على ما قبلها، أي الزمنَ بيوتكنّ.

﴿**وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى**﴾: التبرُّج يعني الظهور أمام الناس بشكل ملفت، وهو مأخوذ من مادة برج، أي الذي يبدو ويظهر. لكن ما هو المقصود بالجاهلية الأولى؟ قال البعض: إنها الجاهلية التي كانت زمن إبراهيم عليه السلام، والجاهلية الثانية هي جاهلية الإسلام[٢]؛ وقيل: إنها الجاهلية التي كانت عند العرب قبل الإسلام، عندما كانت النساء فيها غير محجبات ومتسترات، بحيث تبين صدورهن ونحورهن[٣].

والظاهر انها أعم مما ذكر، فتشمل كل زمان لم يكن فيه حشمة وتستُّر. وأما قوله: الأولى فإنه إشارة إلى أن جاهلية أخرى سوف تأتي. ونحن نرى آثارها في كثير من بلاد الإسلام والمسلمين.

اختصاص الآية بنساء النبي

بعد توضيح الآية نأتي للإجابة عن السؤال الذي طرحناه في أول البحث حول

---

(١) الكشاف ٥: ٦٦.

(٢) الكشاف ٥: ٦٦ ـ ٦٧.

(٣) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١٣: ٢١٦.

اختصاص هذه الآية بنساء النبي، وهنا نقاط:

الأولى: لو كان الخطاب في الآية موجَّهاً لجميع نساء المسلمين فلماذا صدّر الآية بخطابه لنساء النبي دون سواهنّ من النساء، مع العلم أن غيرها من الآيات لم يقتصر عليهن، كما في قوله تعالى: ﴿**قُل لأزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ**﴾، وهو مورد يشبه كثيراً المورد الذي نحن فيه؟

الثانية: إن قوله تعالى: ﴿**لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء**﴾ هو نصٌّ في استبعاد غيرهن عن الخطاب، فكيف يمكن الجمع بينها وبين شمول بقية النساء؟ فهو خطاب يميِّزهن عن غيرهن من النساء باعتبار أنهن زوجات النبي، وأمهات المؤمنين، ومحرَّمات على جميع المسلمين بعد النبي، إلى ما هنالك من مميِّزات لهن، مما يجعل الآية آبية عن شمول غيرهن من النساء.

الثالثة: إن الالتزام بعموم الخطاب في الآية سوف يؤدي بنا إلى عسر وحرج شديدين في المجتمع الإسلامي؛ وذلك عبر إيجاب ملازمة البيوت على جميع نساء المسلمين من دون استثناء. وبتعبير آخر: حجب نصف المسلمين عن مجتمعهم وإغلاق الأبواب عليه. وهو أمرٌ غيرُ معقولٍ، ومنافٍ لحكم التشريع الذي جاء لينصف المرأة في مجتمعها، لا ليحجبها عنه.

الرابعة: مما يساعد على كون الخطاب خاصاً بنساء النبي دون غيرهن علمنا بأن الله تعالى شرع لنساء النبي أحكاماً خاصة تجعلهن مميَّزات عن باقي النساء. ومن هذه التشريعات ما هو امتيازات، كجعلهن أمهات المسلمين، ومنها ما هو تكاليف زائدة ألزمن بها لمجرَّد كونهن زوجات النبي، كالتقشف في العيش، وترك زينة الدنيا التي يمكن أن يكون بعضها مباحاً لبقية النساء، قال تعالى: ﴿**إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً**﴾[1]. بل حتى أنهن تميزن عن بقية

---

(١) الأحزاب: ٢٨.

النساء بالثواب والعقاب، قال تعالى: ﴿يَا نِسَاء النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ﴾. ثم قال: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ للهَّ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً﴾ (الأحزاب: ٣٠ ـ ٣١).

إن حمل الآية على غير نساء النبي، أي على بقية نساء المسلمين، لا مؤيِّد له على الإطلاق، إلا أن يقال: إن بقية نساء المسلمين لهنّ كامل الحرية في الالتزام بما ألزمت به زوجات النبي، فإن هذا أمر معقول، بل هو محبَّب في بعض الأحيان؛ لأن الآية تخاطب زوجات النبي على أنهن يجب أن يكنّ قدوة لبقية نساء المسلمين، واقتداء بقية النساء بهن لا على نحو الإلزام، إنما على نحو الإباحة.

حجاب نساء النبي، خلاصة واستنتاج

كان لابد لنا من بحث الآيات التي تعرضت لنساء النبي من جهة الحجاب والستر؛ وذلك للبحث حول إمكانية تعميم الخطاب في تلك الآيات ليشمل النساء جميعاً، أو عدم إمكانية ذلك فيبقى الخطاب خاصاً بنساء النبي دون غيرهنّ من النساء.

ومن هنا قمنا باستعراض الآيات التي خاطبت نساء النبي، وبيان اختصاص هذه الآيات بهن دون غيرهن، مما يجعل الأحكام المتضمنة فيها قاصرة عن أن تطال بقية النساء. إلا أننا أوضحنا أيضاً أن هذا الاختصاص لا يمنع أية امرأة أخرى من أن تلزم نفسها بهذه الأحكام من باب الاستحباب والسعي نحو التشبه بما رسمه القرآن الكريم من سلوك وسيرة لنساء النبي.

وأما الأحكام الخاصة بزوجات النبي فهي:

أولاً: الاحتجاب عن الرجال، وذلك بوضع حجاب بينهن وبين أيّ رجل يخاطبهن إذا كان أجنبياً، حيث استثنت الآية التي تلتها المحارم والنساء والعبيد، وهذا الحكم معطوف في الآية نفسها بحرمة زواجهن بعد النبي، مما يؤكد اختصاصها بهنّ.

ثانياً: عدم الخضوع بالقول، أي يجب عليهن إذا تكلَّمن مع الرجال أن يتكلَّمن بصوت خشن أو ميّال إلى الخشونة. كما يجب أن لا يتعدّى قولهن المعروف.

ثالثاً: ملازمة بيوتهن، فلا يخرجن منها لأي أمر.

٦. آية الحجاب

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إذا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَالله لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ الله وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ الله عَظِيماً * إِن تُبْدُوا شَيْئاً أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ الله كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً * لا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلا أَبْنَائِهِنَّ وَلا إِخْوَانِهِنَّ وَلا أَبْنَاء إِخْوَانِهِنَّ وَلا أَبْنَاء أَخَوَاتِهِنَّ وَلا نِسَائِهِنَّ وَلا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ الله إِنَّ الله كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ (الأحزاب: ٥٣ ـ ٥٥).

جاء في «مجمع البيان»: نزلت آية الحجاب لما بنى رسول الله بزينب بنت جحش وأولم عليها، قال أنس: ... فأمرني رسول الله أن أدعو أصحابه إلى طعام، فدعوتهم، فجعل القوم يجيئون ويأكلون ويخرجون، ثم يجيء القوم فيأكلون ويخرجون، قلت: يا نبي الله، قد دعوت حتى ما أجد أحداً أدعوه، فقال: «ارفعوا طعامكم»، فرفعوا طعامهم، وخرج القوم، وبقي ثلاثة نفر يتحدثون في البيت، فأطالوا المكث، فقام، وقمت معه؛ لكي يخرجوا، فمشى حتى بلغ حجرة عائشة، ثم ظنّ أنهم قد خرجوا، فرجع، ورجعت معه، فإذا هم جلوس مكانهم، فنزلت الآية.

وروى مثل ذلك سعيد بن جبير، عن ابن عباس.

وقيل: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يطعم، ومعه بعض أصحابه، فأصابت يد رجل منهم يد

عائشة، وكانت معهم، فكرهﷺ ذلك، فنزلت الآية[١].

آداب الدخول إلى بيت النبي

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ﴾: غير ناظرين إناه أي غير منتظرين إدراك الطعام أو نضجه[٢].

وفي الآية نهي للمؤمنين عن دخول بيوت النبي بغير إذن، فلا يجوز دخول المؤمن بيت النبي، والجلوس بانتظار الطعام الذي قد يطول نضوجه، إلا بإذن من صاحب البيت.

وقوله: ﴿غَيْرَ نَاظِرِينَ﴾ منصوب على الحال، والعامل فيه ـ على ما ذكره الزمخشري ـ ﴿لا تَدْخُلُوا﴾. قال: وتقديره: لا تدخلوا بيوت النبي إلا مأذونين غير ناظرين[٣].

وأضاف الزمخشري: ومعناه: لا تدخلوا يا هؤلاء المتحيِّنون للطعام إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه، وإلا فلو لم يكن لهؤلاء خصوصاً لما جاز لأحد أن يدخل بيوت النبيﷺ إلا أن يؤذن له بإذن خاص، وهو الإذن إلى الطعام فحسب[٤].

﴿وَلَكِنْ إذا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَالله لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾: تنص الآية هنا على آداب التعاطي مع بيت النبي في حالة الإذن بالدخول. فإذا دخل المؤمن عليه أن لا يطيل جلوسه، سواءٌ دعي إلى طعام أم لم يُدْعَ، فإذا دعي إلى طعام عليه أن لا يمكث بعده، فبمجرد أن يُطعم ينبغي عليه الخروج، لا أن يبقى جالساً مستأنساً بالحديث والسمر.

---

(١) مجمع البيان ٨: ١٣٢.
(٢) مجمع البيان ٨: ١٣٤.
(٣) الكشاف ٥: ٨٨.
(٤) الكشاف ٥: ٨٨.

وقوله تعالى: ﴿**وَلا مُسْتَأْنِسِينَ**﴾: قال بعضهم: إنها عطف على ﴿**غَيْرَ نَاظِرِينَ**﴾؛ وقيل: إنها منصوبة على ﴿**فَلا تَدْخُلُوهَا ... مُسْتَأْنِسِينَ**﴾. فعلى الأول يكون المعنى: لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم غير ناظرين ولا مستأنسين، وأما على الثاني فيكون المعنى: لا تدخلوها إلا أن يؤذن لكم، ولا تدخلوها مستأنسين أي بدون إذن[١].

وذهب العلامة إلى الأول[٢]، وأما الطوسي في التبيان[٣] والطبرسي في مجمع البيان[٤] فقد ذهبا إلى أن المقصود من قوله تعالى: ﴿**وَلا مُسْتَأْنِسِينَ**﴾ هو جلوسهم بعد الطعام مستأنسين بالحديث.

وعلى أي معنى من المعاني المذكورة ـ والتي هي على جميع الأحوال وصف لحالات متشابهة كانت تحدث مع النبيﷺ، وكان يتأذى منها، دون أن يعترض عليها لحيائهﷺ ـ أراد الله أن يخفف عن نبيه، فأنزل الآية لتنبيه المؤمنين على أن هذا العمل فيه أذية للنبيﷺ. ولعل بإمكاننا تعدية هذه الحالة إلى بقية البيوت؛ باعتبار أن ما يؤذي النبي قد يؤذي أي شخص آخر، والأذية قد نهي عنها بالنسبة إلى جميع الناس، وليس النبي فقط.

آداب التعاطي مع نساء النبي

﴿**وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**﴾.

المتاع هو الحاجة من الأشياء. والمخاطب في هذه الآية لا يقتصر على من هم في

---

(١) الكشاف ٥: ٨٩.

(٢) الميزان ١٦: ٣٣٧.

(٣) التبيان ٨: ٣٥٦.

(٤) مجمع البيان ٨: ١٣٤.

البيت من ضيوف أو زوّار، وإنما يتعدى ليشمل كل من كان له حاجة من بيت النبي، سواء كان داخل البيت أو قادماً من الخارج، وخصوصاً أنه كان متعارفاً بين العرب وغيرهم أنهم إذا احتاجوا شيئاً من لوازم الحياة ووسائلها فإنهم يستعيرونها من جيرانهم بشكل مؤقَّت، ولم يكن بيت النبي مستثنى من هذه العادات، بل كان الجيران يأتون إليه في أوقات مختلفة، ويستعيرون من نسائه أشياء يحتاجونها.

ومن الواضح أن هذا المقطع من الآية هو الذي يرتبط ببحثنا؛ ذلك أن الحكم في الآية صريح بعدم جواز التكلم مع نساء النبي إلا من وراء حجاب، والحجاب هنا في الآية هو ستار عازل، وليس اللباس.

إلا أن السؤال الذي يطرح هنا هو: هل أن الحكم الوارد في الآية مختص بنساء النبي دون غيرهن من النساء، أم أنه يشمل جميع النساء، وذُكرت نساء النبي من باب المثال؟

الإجابة عن هذا السؤال تستدعي بحث الموضوع من عدة جوانب. لذلك سوف نفرد له بحثاً خاصاً في ما يأتي.

﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ الله وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ الله عَظِيماً * إِن تُبْدُوا شَيْئاً أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ الله كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾: ذكر في سبب نزول هذه الآية الكريمة أن بعضهم قال: «ننهى أن نكلم بنات عمنا إلا من وراء حجاب، لئن مات محمد لأتزوَّجنَّ عائشة، فأعلم الله أن ذلك حرام»[1].

وفي تفسير الميزان قال: في الدر المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال: بلغنا أن طلحة بن عبيد الله قال: أيحجبنا محمد عن بنات عمّنا ويتزوَّج نساءنا من بعدنا، لئن حدث به حدث لنتزوَّجن نساءه من بعده، فنزلت الآية[2].

---

(١) الكشاف ٥: ٩٠.

(٢) الميزان: ١٦: ٣٤٣.

ومن الواضح أن هذا الحكم المتضمن في الآية الكريمة مختص بزوجات النبي دون غيرهن من النساء؛ وذلك تعظيماً لنفس النبي، حيث اعتبر الله نكاح زوجات النبي بعده أمراً عظيماً عنده سبحانه وتعالى، وهو من تعظيم الله سبحانه لرسوله، وإيجاب حرمته حياً وميتاً.

ولعل ما ظهر لنا مما تقدم من أسباب نزول الآية الكريمة من نية بعض الأشخاص النيل من النبي بعد وفاته بنكاح زوجاته يوضح لنا ما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِن تُبْدُوا شَيْئاً أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً**﴾.

المستثنون من الحجاب

﴿**لا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلا أَبْنَائِهِنَّ وَلا إِخْوَانِهِنَّ وَلا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَلا نِسَائِهِنَّ وَلا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ اللهَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً**﴾: بعد أن فرض الله الحجاب على نساء النبي كان لا بد من أن يستثني المحارم من هذا الحكم، حتى لا يبقى على إطلاقه، مما يوجب عليهنّ العسر الشديد. وسياق هذه الآية ومضمونها يتشابه مع ما تقدم من آية الزينة. لذلك ليس هناك أي داع لإعادة ما تقدَّم في آية النور.

ويبقى أن نشير هنا إلى أن ورود الاستثناء هنا بعد أن كان قد ورد في آية الزينة يؤكِّد أن الأحكام هنا خاصة بنساء النبي، دون غيرهن من النساء، وخصوصاً أننا نلاحظ أن الآية الكريمة هنا لم تذكر بعض الذين ذكرتهم تلك الآية، كالتابعين غير أولي الإربة من الرجال مثلاً، الأمر الذي يجعل نساء النبي غير مشمولات لذلك الحكم بإطلاقه، ويقتصرن في الاستثناءات على من ورد في هذه الآية.

نتائج

في هذا القسم استعرضنا الآيات التي تناولت حكم الحجاب من زوايا متعددة: من

زاوية أصل الحكم؛ ومن زاوية الاستثناءات لهذا الحكم ومقدماته وبعض تفاصيله. وقد اعتمدنا في قراءتنا لهذه الآيات وتفسيرها على ما التزمنا به من منهج يقتصر على اللغة والقرآن. ويمكن لنا أن نلخص ما توصلنا إليه في هذا القسم ضمن النقاط التالية:

١ـ إن آية الزينة تتضمن حكماً واضحاً حول وجوب الحجاب وكيفيته.

٢ـ آية الزينة تتضمنت أيضاً تحديد دائرة الأفراد الذين أعفيت المرأة من الستر أمامهم.

٣ـ هناك بعض الآيات، كآية (الاستئذان)، نصّت على إضفاء حالة من الحشمة والعفاف حتى في داخل البيت الواحد.

٤ـ في آية الحجاب توصلنا إلى أن حالة الحجاب التي وردت في الآية، وهي وضع حاجز يحجب المتكلم، خاصة بنساء النبيﷺ، ولا يمكن تعميمها إلى بقية نساء المسلمين.

٥ـ في آية الجلباب تعرضنا لكيفية إرخاء وإدناء الحجاب، وظروف هذا الإدناء.

٦ـ استعرضنا آية القواعد من النساء التي توضَّح من خلالها تخفيف حكم الحجاب على النساء اللواتي أصبحن في سنٍّ متقدِّمة.

آيات الحجاب، دراسة موضوعية تحليلية

مقدمة

قبل الدخول في البحث حول مسألة الحجاب بشكل أعمق، لابد لنا أولاً أن نلقي نظرة على ما كان سائداً في المجتمع الذي نزل عليه هذا التشريع أوّل ما نزل. ومن هنا سوف نلقي نظرة سريعة تمهيدية على ما نقل حول أوضاع المرأة في المجتمع العربي الجاهلي قبل البعثة المحمدية، هذا المجتمع الذي لم يكن يخلو من مزيج يهودي ومسيحي

وغيرها من الديانات السماوية، كالحنيفية التي كانت محدودة جداً[١].

توزع مجتمع ما قبل البعثة المحمدية في الحجاز ونجد وباقي مناطق شبه الجزيرة العربية، وامتد جنوباً ليشمل اليمن، وشمالاً ليشمل بلاد الشام وقسماً من العراق. وكان القسم الأكبر من أبناء هذا المجتمع يعيش في البوادي والصحاري ضمن تشكيلات أسرية وقبلية، والقسم الأصغر منهم في حواضر ومدن تلعب دور الأسواق التجارية الثابتة. وقد كان من الطبيعي أن يختلف وضع المرأة العربية في الحواضر عنه في البوادي والصحاري. كما كان من الطبيعي أن تحمل النظرة إلى المرأة في القسمين بعضاً من رواسب الديانات التي كانت موجودة في المناطق العربية[٢].

لقد عاش العرب في جاهليتهم نظاماً قبلياً مضطرباً، تسوده الفوضى، ويغلب عليه التمزق الاجتماعي ـ بمعنى من المعاني ـ، وتطغى عليه غلبة القوي على الضعيف، وتجعل حق التصرُّف بيد الأقوياء فقط. وكانت القبيلة العربية تجد في سواعد فتيانها ورجالها من الحماية والقوة والقدرة على البقاء في هكذا مجتمع ما لا تجده في معاصم فتياتها ونسائها، الأمر الذي دعاهم إلى إيثار البنين على البنات، وتفضيل الذكور على الإناث.

قال تعالى: ﴿**وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ**﴾ (النحل: ٥٢). مما يدلّ على أن ولادة الأنثى كانت تعد مصيبة عظيمة على صاحبها، الأمر الذي كان يدفع بعض الآباء إلى التخلص من هذه المصيبة التي تشكل عبئاً على الأب، وذلك بدفنها حية عند ولادتها[٣].

(١) المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٥: ٥١١، ٦٢٣.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٥٤١.

(٣) المرأة من خلال الآيات القرآنية: ٣٢.

وأما إذا لم يكن الوأد من نصيبها، وعفا عنها أبوها، فإنها كانت تعيش في بيت أبيها مشكِّلة عبئاً ثقيلاً على عائلتها، ممّا يجعلها مجرَّدة من الكثير من الحقوق الأسرية والاجتماعية، كحرمانها من الإرث مثلاً، إذا لم تكن في بعض الأحيان هي نفسها إرثاً، فتكون سلعة تحسب من نصيب أحد الورثة.

هذا كله لم يمنع أن تكون هناك بعض المجتمعات في الجزيرة العربية أكثر تحضُّراً في نظرتها إلى المرأة، وإن كان الأمر يقتصر على القليل منها داخل القبيلة أو العائلة. ففي المجتمع الجاهلي كان هناك من يعطي للمرأة مكانتها الطبيعية التي تؤهلها لها قدراتها، وكان ذلك يتطلب أن تكون المرأة ذات مزايا استثنائية وقدرات مهمة، والأهم أن يتفق وجود هذه المرأة في مجتمع متسامح يسمح لها بالبروز وإثبات الذات. وهذا الأمر يتضح من خلال بعض النساء اللاتي تناقل التاريخ أخبارهنّ ودورهنّ في المحيط الذي عشنَ فيه.

ففي القِدَمْ كانت بلقيس ملكة سبأ في اليمن؛ وكانت زنوبيا في تدمر، وأما في الزمن الذي سبق البعثة بمدة غير بعيدة فنلاحظ وجود شاعرة كالخنساء، التي تناقلت العرب شعرها بشكل كبير؛ وزرقاء اليمامة، تلك الكاهنة التي كانت تُقصد من شتى أصقاع الجزيرة العربية؛ وجهينة، التي اشتهرت بحكمتها؛ وغيرهن، إلاّ أن هذه الحالات بقيت استثناءً، أمّا القاعدة فقد كانت الاضطهاد والحرمان، ومصادرة أبسط الحقوق التي تستحقها المرأة.

تشريعات تمهيدية

١. تشريع الاستئذان

إن تشريع الحجاب في الإسلام مسبوق ببعض الأحكام التي قد تعدّ مقدمة لهذا

التشريع، وهي أحكام تتعلق بآداب التعاطي بين الناس عموماً، واحترام خصوصياتهم وعدم اقتحام حياة الآخرين، والتزام الحدود في هذا التعاطي. وأهم هذه الأحكام هو الاستئذان.

أكد الله على وجوب الاستئذان على كل مَنْ أراد أن يدخل بيتاً غير بيته، بل أوجب الاستئذان على سكان البيت الواحد من الإماء والعبيد والأطفال، مما يؤكِّد على مسألة حرمة خصوصية المؤمن. قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَداً فَلا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَالله بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ**﴾ (النور: ٢٧ ـ ٢٨).

والاستئناس في الآية ـ حسب أكثر المفسرين ـ هو الاستئذان، وقد يشمل غيره عند بعضهم. ومن جملة الخصوصيات الكثيرة للإنسان المسلم، التي أخذتها الآية بعين الاعتبار، مسألة الحشمة والستر عند النساء. فمن الواضح أن تشريع الاستئذان قد لحظ خصوصياتهنّ، حيث إنه من حق المرأة أن لا تتقيد بلباسها في بيتها، بخلاف القيود المفروضة عليها خارج بيتها، ولتأمين هذا الحق فرض الله على مَنْ أراد الدخول إلى بيتها أن يستأذن أولاً، حتى تتمكن المرأة الموجودة في البيت من الاحتشام والتستر فيما لو كان الداخل ممَّن يجب التستُّر أمامه. ومن هنا تتضح الصلة بين تشريع الاستئذان وبين تشريع الحجاب، وخاصةً إذا لاحظنا ما روي من سبب نزول هذه الآية الكريمة، من أن امرأة من الأنصار قالت: يا رسول الله، إني أكون في بيتي على حال لا أحبّ أن يراني عليها أحد، لا والدة ولا ولد، فيأتي الأب ويدخل عليّ، وإنه لا يزال يدخل عليّ رجل من أهلي وأنا على تلك الحال، فيكف أصنع؟ فنزلت الآية.

وتأكيداً على مسألة الخصوصية التي أولاها القرآن اهتماماً خاصاً، فقد أوجب الله تعالى الاستئذان على أهل البيت وسكانه أنفسهم كما تقدم، فقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ**

آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلاةِ الْعِشَاء ثَلاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ الله لَكُمُ الآيَاتِ وَالله عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: ٥٨). وقد تقدم في تفسير هذه الآية أن المقصود هو مروهم أن يستأذنوا؛ لأنه لا يمكن أن يكون الخطاب موجَّهاً إلى الذين لم يكلَّفوا بعد، واقتصار الآية الكريمة على الأوقات الثلاثة، وتسمية هذه الأوقات بالعورات، له غرضان:

الأول: المحافظة على خصوصية وحرمة الإنسان المؤمن، سواءٌ كان رجلاً أو امرأة، فهذه الأوقات غالباً ما تكون مخصَّصة لشؤون خاصة وشخصية، كخلع الملابس، والراحة، والجماع.

الثاني: التخفيف على أصحاب البيت وساكنيه. فلو كان الاستئذان واجباً في كل حين لسبَّب ذلك الحرج الكثير داخل البيت، ولذلك قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾.

ولعل هذا التخفُّف أكثر ما يطال المرأة المسؤولة عن البيت، حيث رفع عنها القيود التي كانت قد تلزمها لو لم يأتِ هذا الترخيص في بقية الأوقات، وخاصّة أن المرأة أو الزوجة صاحبة البيت غالباً ما تكون هي المسؤولة عن إدارة شؤون بيتها، واحتكاكها بالخدم والعاملين داخل البيت أكثر من غيرها، فجاءت الآية لتخفِّف عنها القيود التي أوجبها الله تعالى عليها في التعامل مع الرجال خارج البيت. وقد تقدم معنا في تفسير الآية في القسم الأول أنها تشمل الرجال من العبيد، الذين يكونون عادة من سكّان البيت.

ثم نبَّه الله تعالى بعد ذلك على وجوب استئذان البالغ من الأولاد، بنفس الطريقة التي فصّلها في استئذان العبيد، والذين لم يبلغوا من الأطفال، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ

الأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ الله لَكُمْ آيَاتِهِ وَالله عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾(النور: ٥٩).

ومن الآيات التي تعرضت لموضوع الاستئذان آية الدخول إلى بيت النبي، قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾**. وهذه الآية، وإنْ خصَّت بيوت النبي، إلا أنها تؤكد على نفس المبدأ الذي نحن بصدد بيانه، وخاصة أنها أتبعت هذا الحكم بوجوب مخاطبة نساء النبي من وراء حجاب، أي بوجوب جعل حاجبٍ بينهنّ وبين من يخاطبهنّ من الرجال.

٢. الأمر بغضّ البصر

ومن الأحكام التي شرّعها القرآن؛ لغرض الإعانة على الالتزام بالحجاب، إيجابه تعالى غضّ البصر[١]، فقال: **﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾** (النور: ٣٠)، وقال: **﴿قُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾** (النور: ٣١). والغضّ لغة النقص والخفض والوضع، فيقال: غضّ الشيء أي خفضه واحتمل المكروه، ومنه غضه أي نقص ووضع من قدره، وغضّ الغصّ أي كسره، فمعنى غض البصر بهذا الاعتبار أن لا ينظر أي شيء بملء العين، وأن يكفّ النظر عمّا لا يصل النظر إليه بخفضه إلى الأرض، أو بصرفه إلى جهة أخرى، و«من هنا» للتبعيض كما تقدم، وليست زائدة كما نقل عن بعض المفسِّرين[٢]؛ وذلك لأنّ الغضّ حينئذٍ يتعلق بالبصر بشكل مطلق، فيكون من الواجب على المؤمنين غضّ البصر دائماً، وهذا أمر شاقٌّ، إنْ لم يكن ممتنع التحقُّق؛ لمشقته.

---

(١) الماركسلامية: ٩٦٨.

(٢) نقل هذا القول في الميزان: ١٥: ١١٠.

وقد بلغ غض البصر من الأهمية في السياق القرآني إلى درجة تقديمه على حفظ الفرج في الآية التي نحن بصددها؛ وذلك لما هو معلوم من أن البصر هو الباب الأوسع إلى القلب والنفس، وبسببه يكثر السقوط في الحرام والفتنة، ولذلك جعل رسول الله صلى الله عليه وآله غضّ البصر حقاً من حقوق الطريق، إلى جانب كفّ الأذى، والسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الزينة

لاحظنا من خلال بحثنا لآية الزينة أن تحديد معنى الزينة له أثر مهم في فهم الآية والحكم، حيث إن الاختلاف في معنى هذه الكلمة، التي تكرَّرت ثلاث مرات في الآية، كان هو السبب في اختلاف الآراء حول الآية. لذلك رأينا أنه لابدّ من إفراد بحثٍ مستقلٍّ نستطيع من خلاله استيضاح معنى هذه الكلمة واستعمالاتها، الأمر الذي يمكننا من تحديد موقفنا على أساس نتائج هذا البحث.

الزينة في اللغة والاستعمال

بعد مراجعة كتب اللغة لم نلحظ اختلافاً بينها في عرضها لمعنى الزينة، وإنْ اختلفت عبائرهم في توضيح معنى واحد.

قال ابن منظور: «والزينة اسم جامع لما يتزين به»[١].

وفي تاج العروس: «الزينة ما يتزين به، كما في الصحاح... وفي التهذيب: اسم جامع لكل ما يتزين به»[٢].

---

(١) لسان العرب ٦: ١٣٠.

(٢) تاج العروس ١٨: ٢٦٧.

وفي مجمع البحرين: «والزينة ما يتزين به الإنسان من حلي ولبس وأشباه ذلك»[١].

وأما الزينة في الاستعمال القرآني فإنها تتعدى هذا المعنى، لتشمل الكثير من الأشياء المادية، التي لا تُعدُّ عادةً من الزينة، كما أنها تتعدى ذلك لتشمل الأمور المعنوية. قال تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ﴾ (الصافّات: ٦)؛ و﴿الْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ (النحل: ٨)؛ و﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ مَكْرُهُمْ وَصُدُّواْ عَنِ السَّبِيلِ﴾ (الرعد: ٣٣)؛ و﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ (النحل: ٢٤).

الزينة في آية الزينة

بعد أن تقدم الكلام حول تفسير آية الزينة عموماً في القسم الأول نأتي هنا لتخصيص الكلام حول كلمة الزينة التي وردت في الآية الكريمة ثلاث مرات؛ وذلك للأهمية التي تنجم عن توضيح المقصود من هذه الكلمة في الآية، وما يترتب عليها من أحكام ملزمة في مسألة حدود الحجاب أو الستر الواجب.

من الواضح أن المعنى اللغوي للفظ الزينة ليس هو المقصود في الآية الكريمة، أي القول بأن الزينة هي ما يتزيَّن به، أو الغرض الذي يوضع على الجسم لأجل الزينة؛ وذلك أنه من الواضح أن النظر إلى الزينة بما هي زينة أمر مفروغ عن جوازه وإباحته، فلا بد من إضافة قيد ما على هذا المعنى لكي يكون منسجماً مع قوله تعالى: ﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، و﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾، وذلك بعد الإشارة إلى أن كلمة الزينة، التي وردت في ذيل الآية في قوله تعالى: ﴿لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾، لا تدخل في هذا البحث؛ وذلك لانسجامها مع المعنى اللغوي للفظ الزينة الذي عرضناه.

---

(١) مجمع البحرين ٢: ٧٩٧.

ومع أن الخلاف قد استحكم بين المفسِّرين حول تحديد معنى الزينة في الآية المباركة، إلا أنهم اتفقوا على تقسيم عام لهذه الزينة جاءت به الآية الكريمة من خلال قوله تعالى: ﴿**إِلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾. وهذا التقسيم يتلاءم مع كل المعاني التي ذهب إليها المفسِّرون، فقالوا: إن الزينة تنقسم إلى قسمين: الزينة الظاهرة؛ والزينة الباطنة والخفية.

وأما تحديد الزينة الظاهرة والزينة الباطنة فإنه يختلف ويتفاوت بحسب ما ذهبوا إليه من معنى الزينة.

الأقوال في الزينة

أما بالنسبة إلى الأقوال التي ذهب إليها المفسِّرون في معنى الزينة فيمكن حصرها في ثلاثة:

القول الأول: إن المقصود من الزينة في الآية هو نفس الزينة، أي نفس ما يتزين به. وعلل بعضهم الذهاب إلى هذا القول بقوله: «لأن جواز النظر إليها وسيلة إلى جواز النظر إلى مواضعها»[1].

القول الثاني: إن المقصود من الزينة مواضعها؛ وذلك لأن النظر إلى الزينة بما هي زينة أمر لا شك في جوازه وإباحته، فعندها لا بد أن يكون المقصود من الزينة هو مواضعها، لا عينها. قال الزمخشري: «وذكر الزينة دون مواضعها للمبالغة في الأمر بالتصوُّن»[2].

القول الثالث: المقصود من الزينة هو الأعم من الخلقة ـ أي جسم المرأة ـ وما يتزيّن به. قال الفخر الرازي: «الأقرب أن الخلقة داخلة في الزينة. ويدل عليه وجهان:

الوجه الأول: إن الكثير من النساء ينفردن بخلقتهن عن سائر ما يعدّ زينة، فإذا

(١) كنـز العرفان ٢: ٢٢٢.

(٢) الكشاف ٣: ٢٣٠.

حملناه على الخلقة وفينا العموم حقّه.

الوجه الثاني: إن قوله: ﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾ يدلّ على أن المراد من الزينة ما يعم الخلقة وغيرها، فكأنه تعالى منعهن من إظهار محاسن خلقتهن، بأن أوجب سترها بالخمار»(١).

بعد عرضنا للأقوال الثلاثة لابد من الإشارة إلى مسألة كنا قد أشرنا إليها في القسم الأول، ونعاود هنا التأكيد عليها؛ لصلتها بالبحث، وهي أن الاختلاف بين القول الأول والقولين الآخرين يترتب عليه اختلاف في الاستثناء في قوله تعالى: ﴿**إلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾، أما الاختلاف بين القولين الثاني والثالث فلا يؤدّي إلى خلاف في الاستثناء.

مناقشة الأقوال

بما أن تفسير الآية الكريمة يتوقف على وضوح معنى الزينة، والاختلاف في معناها سوف يؤدي إلى الاختلاف في الحكم القرآني في المسألة، كان لا بد لنا من الوصول إلى تفسير واضح لمعنى الزينة، وذلك عبر مناقشة الأقوال الثلاثة التي حصرنا فيها الخلاف بين العلماء والمفسِّرين، ومحاولة استيضاح المعنى الأقرب والأنسب، والذي ينسجم مع السياق ومع بقية الآيات التي تعرضت للموضوع.

القول الأول: القول بالمعنى اللغوي

وهو القول الذي ذهب إلى أن الزينة الواردة في الآية هي الزينة بالمعنى اللغوي، أي ما يتزين به، ومن جملتها الثياب.

إن هذا القول، وإن كان مطابقاً للمعنى اللغوي، إلا أنه مستبعد في هذه الآية؛ وذلك لعدة أسباب:

---

(١) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٥.

أولاً: إنه من الواضح وممّا لا مجال للشك فيه جواز إبداء نفس الزينة بما هي، أي حال عدم التزين بها من قبل المرأة، الأمر الذي يجعل ظاهر الآية بعيداً عن المراد منها.

ثانياً: إذا قال قائل: ليس المقصود من الزينة الزينة بما هي، بل المقصود الزينة حال تزيُّن المرأة بها، وإنما أطلق الزينة وأراد ما توضع عليه.

قلنا: إن ذلك سوف يعيدنا إلى القول الثاني، والذي قال: إن المراد من الزينة هو مواضعها.

وأما إذا قيل: إن المقصود من الزينة هو نفس الزينة حال كونها ملبوسة أو موضوعة على جسد المرأة.

فالجواب: إن ذلك سوف يجعل معنى الزينة في قوله تعالى: ﴿**وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا لِبُعُولَتِهِنَّ**﴾ محصور بالنساء اللواتي عليهن زينة، ولن تشمل غير المتزيِّنات من النساء.

القول الثاني: تفسير الزينة بمواضعها

أما القول الثاني، والذي ذهب أصحابه إلى أن المقصود بالزينة هو مواضعها، فإنه أقرب الأقوال إلى ظاهر الآية؛ وذلك لأن مواضع الزينة هي أول ما يمكن التعدي إليه بعد نفس الزينة، ونحن عندما نرفع يدنا عن المعنى الظاهر لابد أن نتمسك بالمعنى الأقرب لهذا الظاهر، بل يرى الزمخشري في تفسيره «الكشاف» «أن ذكر الزينة وإرادة مواقعها أبلغ في الأمر بالتصوُّن والتستُّر؛ لأن هذه الزينة واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها لغير المستثنين، وهي الذراع والساق..، فنهى عن إبداء الزينة نفسها؛ ليعلم أن النظر لم يحلّ إليها إلا لملابستها تلك المواقع، بدليل أن النظر إليها غير ملابسة لها لا مقال في حلّه، ولذلك كان النظر إلى المواقع أنفسها متمكناً في الحظر، وثابت القدم في الحرمة»[1].

---

(١) الكشاف ٤: ٢٩٠.

ومن هنا يمكن استقراب هذا القول، دون غيره؛ لعدم المحذور في استقرابه.

القول الثالث: القول بالأعمّ من الخلقة وما يتزيّن به

أما القول الثالث، الذي ذهب أصحابه إلى أن معنى الزينة هو الأعم من الزينة نفسها ومن البدن كله، فقد أشرنا سابقاً إلى أن هذا القول يوصل إلى نفس النتيجة التي وصل إليها القول الثاني، أو بقول أدق: إن أصحاب هذا القول يوصلونه إلى هذه النتيجة بعد معالجته.

وهنا نسجل ملاحظة، وهي: إن المحذور من الذهاب إلى هذا القول هو أنه سوف يوقع القائلين به في حكم لا يلتزمون به، وهو أنه عند تفسيرنا لقوله تعالى: ﴿**وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ**...﴾ إلى آخر المستثنين، وهم المحارم وغيرهم، إذا اعتمدنا هذا المعنى في لفظ الزينة الأول، وهو نفس الزينة والبدن، فإنه يجب أن نلتزم بأنه يجوز للمرأة إبداء كامل بدنها للمستثنين في الآية، وهو ممّا لم يلتزم به أحدٌ، وخاصة القائلين بهذا المعنى للفظ الزينة، بينما على المعنى الذي استقربناه فإن الزينة هي مواضع الزينة، دون غيرها، وهي الرقبة والزندين والساقين والشعر والأذن.

تقسيم الزينة إلى ظاهرة وخفية

تقدم أن الآية الكريمة ـ أي آية الزينة ـ قد قسَّمت الزينة إلى ظاهرة؛ وخفية، وأن هذا التقسيم تقسيمٌ عامٌّ، ينسجم مع كل الأقوال في معنى الزينة؛ لأنه يستمد معناه من معنى الزينة نفسها؛ فمن يرى بأن الزينة هي نفس الزينة فإنه يرى بأن الظاهر منها هو الثياب، والخفي هو الخلخال والسوار والقرطان[1]؛ وأما القولان الآخران فإنهما يتفقان

(١) مجمع البيان ٧: ١٩١؛ التبيان ٧: ٤٢٩.

في تحديد الظاهر والخفي من الزينة، دون أي خلاف بينهما، فكلاهما يرى بأن الزينة الظاهرة هي الوجه والكفّان والقدمان، وأن الزينة الخفية تشمل كل ما عدا ذلك من جسم المرأة.

الأحكام التخفيفية في مسألة الحجاب

بعد استعراضنا للآيات القرآنية التي تناولت موضوع الحجاب من جوانب عدة لاحظنا أن بعضها، أو بعض ما ورد فيها، يجعل للمرأة سعةً في أمر الحجاب، وخاصة مع ثبوت عدم وجوب الستر أمام العبد المملوك لمالكته.

وسوف نحاول هنا أن نحصي الموارد التي وسَّعت عليهن فيها، ونحاول أن نخلص منها باستنتاجات نحاول أن نستفيد منها في بحثنا هذا.

١. القواعد من النساء

قيل في تفسير القواعد من النساء: إنهن اللواتي قعدن عن النكاح والحيض، وهو تعبير آخر عن أنهنّ اللواتي لا يُرغب بهنّ ولا هنّ يرغبن بالنكاح. هؤلاء النساء قد خصّهنّ الله بحكم يخفِّف عنهنّ في مسألة الستر وأحكامه، وفي مسألة التشدد في رعايته، حيث قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ﴾. وقد تقدم أن المقصود من ذلك هو أنه بإمكان القواعد من النساء تخفيف سترهنّ، بحيث لا يبلغ حدّ التبرُّج.

وإذا أمعنّا النظر في هذه الآية؛ لمعرفة الحكمة التي يمكن لنا أن نتصيّدها لمعرفة السبب الذي على أساسه خفَّف الله عن القواعد في مسألة الحجاب، فإننا سوف نلاحظ أن السبب هو عدم الرغبة فيهنّ من قبل الرجال عادةً، لا مطلقاً؛ وذلك أنه لا يمكن الجزم بهذا الأمر على إطلاقه في جميع الأحوال والأفراد، حتى لو تحقق هذا الإطلاق في

نفس القواعد. فلا بد من الالتزام هنا أن الحكم اعتمد على الأعم الأغلب من الناس، ولم يلحظ الشاذّ النادر منهم، فإن أغلب الرجال لا يطمع بامرأة عجوز قعدت عن النكاح ومتعلَّقاته، ولا ينظر إليها نظرة ريبة وشهوة. من هنا يمكن أن نستنتج أن لحاظ الحكم كان نظرة الغالبية من الناس، دون القلّة الخارجة عن المتعارف.

٢ـ حجاب المرأة أمام عبدها

في سياق تعداده للأفراد المستثنين من وجوب تستُّر المرأة أمامهم في آية الزينة قال تعالى: ﴿...**أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ**﴾ (النور: ٣١)، كما قال أيضاً في ذيل آية الاستئذان: ﴿...**لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ**...﴾ (النور: ٥٨).

تقدم بحث وتفسير هاتين الآيتين في القسم الأول، وخلصنا هناك إلى أن الآيتين فيهما دلالةٌ على عدم وجوب تستُّر المرأة أمام عبدها، وهو قول ذهب إليه العديد من المفسِّرين والفقهاء كما تقدم؛ اعتماداً على الآية الأولى، بالإضافة إلى بعض الروايات الصريحة والصحيحة في هذا المجال. فبناءً على هذا الرأي الذي تبنيناه في تفسير الآيتين السابقتين نسأل: إذا حاولنا البحث حول ما يمكن أن يكون الحكمة أو السبب في صدور هذا الحكم فماذا ستكون النتيجة؟

في الإجابة عن هذا السؤال نقول: إن المرأة كثيرة الابتلاء بمملوكها؛ ذلك أنه غالباً ما يكون في خدمتها وتحت تصرفها، فإذا كانت المرأة ملزمة بالتستر أمامه فسوف يعني ذلك التزامها بالحجاب في أكثر أوقاتها، وخاصة إذا كان ذلك العبد من سكان البيت، وهذا أمر يشقّ على المرأة في الغالب، ومن هنا قال تعالى: ﴿**لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ**﴾، أي بعد الأوقات الثلاثة التي حدّدتها الآية، والتي هي خارجة عن محلّ الكلام هنا.

وهنا لا بد من الإجابة عن سؤال يفرض نفسه، ومفاده: إذا سلّمنا بما تقدم فماذا بالنسبة إلى نفس العبد، فإن رؤيته لسيدته بدون حجاب قد يؤدّي به إلى الوقوع في الحرام في بعض الحالات، فكيف يمكن أن نجوّز ذلك؟

والجواب: إن ما تقدم في الآية السابقة حول القواعد من النساء يأتي هنا أيضاً، وهو أن الحكم قد أخذ بعين الاعتبار نظرة الأعم الأغلب من العبيد، الذين عادة ما كانوا ينظرون إلى مالكهم نظرة احترام وتهيُّب، بالإضافة إلى الكثير من الاعتبارات الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك، والتي كانت تحكم علاقة العبيد بأسيادهم، والتي كانت تقف عائقاً أمام إمكان تفكير العبد بسيدته، وخاصّة إذا كان الطرفان من أهل الإيمان ومخافة الله، وإلا فإن الساتر الذي تضعه على رأسها لا يمكن أن يشكِّل عائقاً أمام جنوحهما إلى المعصية.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن الشارع المقدس أخذ الحالة الطبيعية التي تحكم علاقة السيدة بعبدها بعين الاعتبار، وحكم على أساسها، دون الأخذ بالشاذّ النادر الذي قد يطرأ على هذه العلاقة. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى تصنيف هذا الحكم من جملة الأحكام التي خفَّف الله سبحانه وتعالى فيها على المرأة في بيتها.

٣. التابعون غير أولي الإربة من الرجال

إن قوله تعالى: ﴿غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ مقيَّد بقيد لابدّ أن يؤخذ بعين الاعتبار، وهو قوله تعالى: ﴿أَوِ التَّابِعِينَ﴾. ولذلك سوف تكون أمثلتنا حول هؤلاء الرجال مقيَّدة بقيد التبعية، لا مطلق من لا إربة له.

تقدّم الكلام حول غير أولي الإربة من الرجال في سياق الأفراد المستثنين في آية الزينة، وأنهم ضمن الأفراد الذين سمح القرآن الكريم للنساء أن لا يتستَّرن أمامهم، إلا أن الكلام هنا يقع في تحديد هوية غير أولي الأربة.

تعرضنا في القسم الأول للأقوال في هذه المسألة. وبالعودة إلى هذه الأقوال نلاحظ أن فيها شيئاً من التناقض في بعض الأحيان، كما في قول بعضهم بأن ﴿**غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ**﴾ هم البلهاء من الرجال، وفي المقابل أنهم المجبوبون من الرجال الذين لا حاجة لهم بالنساء، وقيل: هم الأطفال الذين لا حاجة لهم بالنساء، وهو ـ كما هو واضح ـ مخالفٌ لصريح الآية، وقيل: إنهم الشيوخ الكبار الذين بلغوا حدّ الهرم، وقيل: إنهم الفقراء الذين بهم فاقة، وقيل: إنهم كلّ مَنْ ليس له شهوة من الرجال، وأما القول الذي استقربناه هناك فهو ما ذهب إليه الفخر الرازي من أنه لا مانع من دخول كلّ مَنْ ذكر في معنى الآية.

ولمزيد من الوقوف على معنى هذه الآية رأينا أنه لابد من تتبُّع كتب اللغة، محاولةً منا لتوضيح معنى كلمة (الإربة)؛ لكي نحدِّد معنى واضحاً نبني عليه الحكم المتضمَّن في الآية الكريمة.

قال الفراهيدي في كتاب العين:الإرْب: الحاجة المهمة، يقال: ما إرْبك إلى هذا الأمر، أي ما حاجتك إليه[١]. وفي مجمع البحرين للطريحي: الإربة الحاجة، وفي الحديث: أول الإربة من الرجال الأحمق الذي لا يأتي النساء، وقيل: الخصي، وقيل: الشيخ الكبير الفاني، وقيل: العبيد الصغار[٢]. وفي تاج العروس: الإربة في الآية النكاح، والإربة والمأرب: الحاجة[٣]. وفي لسان العرب: الإربة الحاجة، وفي حديث عائشة: كان رسول الله أملككم الإربة، أي حاجته[٤].

إن المعنى المشترك بين أكثر اللغويين الذين تتبعتهم هو أن الإربة هي الحاجة، وهذا

(١) ترتيب كتاب العين ١: ٧٤.

(٢) مجمع البحرين ١: ٣٦ ـ ٣٧.

(٣) تاج العروس ١: ٢٩٨.

(٤) لسان العرب ١: ١٠٩.

أمر مسلم عندهم جميعاً. لكن الملاحظ أن بعض اللغويين حاولوا إبراز مصاديق لهذا المعنى، ممّا جعلهم يخرجون عن وظيفتهم كلغويين، ليصبحوا مفسِّرين، كما هي عادتهم عند تعرُّضهم لأيّة كلمة وردت في القرآن الكريم، كما هو الحال عند الطريحي حيث أورد حديثاً مفاده أن المقصود من الآية قد يكون العبيد الصغار، والحال أن الآية قالت: إنهم رجال. أما نحن فما يعنينا في المقام هو المعنى اللغوي لهذه الكلمة، ومن ثَمَّ نتولى مسألة الفهم والتطبيق والتفسير.

إن المعنى اللغوي لهذه الكلمة هو الحاجة، ونحن لا نشكّ أن أكثر المفسرين أدركوا هذا المعنى، ولكنهم حاولوا تطبيقه على سياق الآية تطبيقاً استنسابياً، يرتكز على فهمٍ خاصٍّ متعدِّد المناشئ، مما يفسِّر التفاوت في تحديد المصداق الذي ينطبق عليه المفهوم الوارد في الآية، ومن ثَمّ يحصر المعنى به، دون دليل لغوي واضح.

والسؤال هنا: ما هو المعنى المشترك بين كل ما ذكره المفسِّرون في تفسير قوله: ﴿غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ﴾؟ وإلى أيّ مدى ينسجم هذا التفسير مع المعنى اللغوي للكلمة؟

إن المعنى المشترك بين كل ما ذكره المفسِّرون في مقامنا هو: كل مَنْ هو غير صاحب حاجة لجماع النساء لأي سبب كان، ويخرج عن هذا المعنى المشترك قول نقله الفخر الرازي عن بعضهم دون تعليق عليه، وهو أنهم الفقراء الذين بهم فاقة[1].

والسؤال الثاني هنا: ما هو مدى الانسجام والربط بين ما ذهب إليه المفسِّرون وبين ما ذهب إليه اللغويون؟

من المحقَّق أن المفسرين لاحظوا سياق الآية الكريمة، الذي يستعرض من يجوز للمرأة أن تبدي زينتها أمامهم، وقايسوها بالمعنى اللغوي الذي هو الحاجة، فنتج عندهم أن الحاجة هنا هي القدرة على الجماع. وهذا الأمر بحد ذاته صحيح لا غبار

(١) التفسير الكبير ٢٧: ٢٠٨.

عليه، ولا يستطيع أحد أن ينكر صحة هذا المصداق، وأن الآية الكريمة أرادته، ولكن ـ والاستدارك هنا للتساؤل والبحث العلمي ـ ألا يمكن أن يشمل مفهوم ﴿غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ مصاديق أخرى، أو بشكل أوضح: ألا يمكن أن يكون المفهوم أعم مما ذكر؟

استعرضنا المعنى اللغوي لكلمة (الإربة)، وهو الحاجة، والحاجة هنا قد تكون أعم مما ذكره المفسِّرون، وذلك بأن تشمل كل من لا حاجة له بالنساء عادةً، وهذا لا يعني أنه لا حاجة له مطلقاً بالنساء، بل عدم حاجته المخصوصة بالمرأة التي ينظر إليها، ويظهر ذلك من خلال بعض المصاديق التي ذكرها المفسرون، حيث قال بعضهم: إنه الأبله أو المجنون من الرجال، وقال آخرون: إنه الفقير، وهذان مصداقان لا ينطبق عليهما عدم القدرة على الجماع، فالجنون والفقر لا ينفيان القدرة والحاجة إلى الجماع، ومع ذلك فإن المصداقين ينسجمان مع المعنى اللغوي للكلمة.

إذا صح شمول الآية لهذين المصداقين فلماذا لا يدخل في معنى الآية هنا بقية الرجال الذين لا يكون لهم عادة غايات محرمة وغير شرعية من النظر إلى المرأة غير المحجَّبة، وهؤلاء كثر في المجتمع، ومحل ابتلاء دائم في بعض الأحيان، وخاصة بعد انتهاء زمن الرقّ والعبيد، ومثال ذلك: بعض الرجال الذين يعملون في البيوت بشكل دائم، كخادم للبيت، أو سائق، أو طبّاخ، أو غيرها من الأعمال التي تستدعي تواجده في البيت في أغلب الأوقات، مما يجعله محل ابتلاء سيدة البيت بشكل دائم، فلماذا لا يكون الرجال في الأمثلة المذكورة من مصاديق ﴿**غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ**﴾؟ ولماذا لا يكون هؤلاء مشمولين للحكم التخفيفي على المرأة المحجَّبة، مع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدم من ظهور الحكمة في الأمثلة السابقة ـ كمؤيِّد لا كدليل ـ، حيث لاحظنا أن القواعد من النساء خفف عنهن بناءً على أن نظرة الأعم الأغلب من الرجال لهن هي نظرة غير مشوبة بالريبة والحرام، وأن تخفيف حكم السيدة أمام عبدها كذلك مبنيٌّ على الأعم

الأغلب من العبيد الذين ينظرون إلى سيداتهم نظرة لا تشوبها شائبة الحرام.

بقي هنا أن نشير إلى القيد الذي ذكرناه أول البحث، وكنا قد لحظناه في جميع الأمثلة التي أوردناها، وهو قوله تعالى: ﴿**أَوِ التَّابِعِينَ**﴾، فلا بد أن يكون واضحاً أن الرجال الذين تتحدث عنهم الآية يجب أن يكونوا متصفين بصفتين:

الأولى: أن يكونوا تابعين، كالخادم، والأجير، والفقير الذي يتبع الآخرين لينال شيئاً من طعام أو غيره.

الثانية: أن يكون من غير أولي الإربة، وقد تقدم الكلام حول هذه الصفة.

ارتأينا طرح هذا الاحتمال في تفسير الآية؛ لانسجامه مع ما قدَّمناه من تفسير للآيات القرآنية التي تعرضت لمسألة الحجاب، مع العلم أن ما نتوصل إليه من نتائج في هذا البحث يبقى قابلاً للتخصيص من قبل الروايات والأحاديث الواردة عن النبي الأكرمﷺ وأئمة أهل البيتعليهم السلام، وهم المؤتمنون على الشريعة الغراء والعارفون بأسرارها وأسرار الكتاب العزيز.

استكشاف الخصوصية (بحث تحليلي)

سوف نسعى هنا في هذا البحث إلى أن نستقصي الأشخاص الذين استثناهم القرآن الكريم من وجوب تستُّر المرأة أمامهم؛ وذلك محاولةً منا أن نضع يدنا على الخصوصيات التي لحظها القرآن الكريم في هذه الأحكام، وخاصة أن القرآن الكريم أحصى هؤلاء الأفراد والمجموعات بغاية حصرها. وفي نظرة أولية يمكن لنا تقسيم هؤلاء إلى قسمين أساسيين:

الأول: الزوج والمحارم، الذين أحصاهم القرآن في آية الزينة، وقد تقدم في القسم الأول الكلام حولهم.

الثاني: وهو قسم مؤلَّف من عدة مجموعات، سوف نعرضها كما جاءت في آية الزينة

في أربع مجموعات.

الأولى: النساء في قوله تعالى: ﴿**أَوْ نِسَائِهِنَّ**﴾، سواء كان المقصود منهن نساء المسلمين أو الأعم منهن ومن غيرهن من النساء.

الثانية: العبيد المذكورون في نفس الآية تحت عنوان ﴿**أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ**﴾، الشامل بعمومه للمملوك الذكر البالغ.

الثالثة: بعض الرجال من غير الأرحام، الذين وضعتهم الآية نفسها تحت عنوان ﴿**أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ**﴾.

الرابعة: الأطفال، الذين عبَّرت عنهم الآية بـ ﴿**أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ**﴾، سواء كان المقصود من الطفل هو خصوص غير المميِّز أو كان المقصود منه غير القادر على النكاح.

هذه المجموعات الأربع هي عبارة عن القسم الثاني من الأفراد الذين سمحت الآية للمرأة بإبداء زينتها أمامهم.

فأما القسم الأول، أي المحارم، فإن خصوصية الرابطة الرحمية واضحة لا تحتاج إلى كثير نظر وتتبع، فإن الرابطة الرحمية هي الرابط الوحيد الذي يجمع كل المذكورين في القسم الأول. ومن هنا يظهر أن مجرد وجود هذا الرابط بين أية امرأة ورجل يعني أنه من المستثنين من حكم عدم جواز إبداء الزينة أمامه.

وأما القسم الثاني، وهو محل الكلام والبحث هنا؛ وذلك لأن الضوابط والخصوصيات هنا ليست واضحة بالشكل الذي كان في القسم الأول، الأمر الذي سبب خلافاً في تحديد مصاديق المجموعات الأربع جميعاً كما تقدم في القسم الأول من هذا المقال. ونحن هنا سوف نحاول أن نصل إلى الخصوصيات التي لحظها القرآن الكريم في الحكم بجواز إبداء الزينة وعدمه، وذلك انطلاقاً من تشخيصنا للأسباب التي أدت إلى الخلاف بين آراء المفسرين، والتي أهمها عدم ملاحظة الخصوصيات التي

ميزت هذه المجموعات عن غيرها في المجتمع الذي تعيش فيه المرأة، وهو أمر بالغ الأهمية للوصول إلى ضابطة واضحة تؤسِّس لفهمنا لمسألة الحجاب في القرآن الكريم.

ففي المجموعة الأولى استثنت الآية الكريمة النساء ممَّن لا يجوز للمرأة إبداء الزينة لهم، فما هي الخصوصية الأبرز التي يمكن تسجيلها هنا لهذا الاستثناء؟

الجواب عن هذا السؤال يقع في نقطتين:

الأولى: إن النساء عادة لا ينظرن إلى بعضهنّ البعض نظرة ريبة وشهوة، إلا من شذّ منهنّ، ولكن الأعم الأغلب منهنّ لا تثيرهن رؤية شعر المرأة وشيء من جسدها.

الثانية: إنه لو كانت المرأة مكلَّفة بالتستر أمام النساء لأوقعها ذلك في حرج وضيق شديدين، مما قد يجعلها ملزمة بالحجاب في أكثر أوقاتها، وإلا كان ذلك سبباً في الحدّ من اختلاطها ببقية النساء.

وأما في المجموعة الثانية، أي (الذين ملكت أيمانهن)، وهم أيضاً من المستثنين في الآية الكريمة من الحكم، فنلاحظ أيضاً أن الخصوصية المأخوذة هنا هي عدم وقوع المرأة في الحرج؛ إذ لو أوجب الله عليها التستُّر أمام عبدها الذي تملكه فسوف يسبب ذلك حرجاً شديداً؛ وذلك لأن العبد المملوك غالباً ما يكون من أهل البيت، يطوف فيه للخدمة أو ما شابه، مما يجعل المرأة مضطرة إلى التستر بشكل دائم داخل منزلها، مما يؤدي أيضاً إلى أن تكون دائمة التستُّر في جميع الأوقات تقريباً؛ لأنها ملزمة بالتستر خارج البيت أيضاً، كما هو واضح.

وفي هذا السياق هناك سؤال يطرح نفسه، وهو: ألا يمكن أن تكون الملكية مأخوذة أيضاً كخصوصية في الحكم؟

والجواب: إنه من البعيد أن تكون خصوصية الملكية مأخوذة هنا في الحكم، وخاصة مع القول بأن الحكم يشمل حتى مملوك الزوج والولد، الذين يعيشون في نفس البيت، والذين شملهم عموم آية الاستئذان ﴿**الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾، و﴿**لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا**

عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾. أَضِفْ إلى ذلك أن جواز إبداء الزينة للعبد هو محل خلاف بين العلماء، فقهاءً ومفسِّرين، مما يبعد احتمال اعتبار الملكية خصوصية مأخوذة في الحكم. والحال أن أحداً من القائلين بالجواز لم يتطرق إلى مسألة الملكية وخصوصيتها، بل كان قولهم مبنياً على الدليل الوارد في الآيات والروايات.

وأما المجموعة الثالثة، وهم **﴿التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾**، فإنه بمراجعة كتب التفسير واللغة سوف نلاحظ عدم وضوح لهذا المفهوم من الرجال، إلا أن هناك حداً أدنى اتّفق عليه المفسِّرون والفقهاء في تحديد هؤلاء التابعين، وهم غير القادرين على الجماع. إلا أنه تقدَّم أن بعض المفسِّرين يوردون في تفسير الآية أفراداً لا ينضوون تحت هذه الضابطة، كالفقراء الذين بهم فاقة مثلاً. إنه لمن الواضح أن أفراد هذه الضابطة مشمولون لقوله تعالى: **﴿غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾**، ولكن الآية كانت قد أضافت قيداً آخر، وهو قوله تعالى: **﴿التَّابِعِينَ﴾**، وهو ما يخرج أكثر أفراد هذه الضابطة؛ إذ إن التابعين عادةً ما يكونون قلة قليلة جداً بالنسبة إلى بقية غير أولي الإربة، وهذا القيد يؤدّي إلى القول بأن المرأة المسلمة لا يجوز لها إبداء زينتها أمام رجل من ضمن المجموعة الثالثة إلا إذا كان متصفاً بصفتين:

الأولى: أن يكون تابعاً. والتابع هو كالخادم والأجير، الذي يعتبر معاشه تبعاً لمن استأجره أو من يخدم عنده، وهو غالباً ما لا يكون كفواً للمرأة التي يعمل عندها.

الثانية: أن يكون من غير أولي الأربة، وهو ـ بحسب ما استقربناه ـ الرجل الذي لا يجد في نفسه، من حيث سنّه، أو عجزه الجسدي، أو ضعفه العقلي، أو فقره ومسكنته، أو خدمته وتبعيته لصاحب البيت، ما يحمله على أن ينظر إلى زوجة من يتبعه، أو ابنته، أو أخته، أو أمه، بنظر غير طاهر، أو يخطر بباله شيء من سوء الدخيلة نحوهن[1].

(١) تفسير سورة النور: ١٥٠.

إن هاتين الصفتين متلازمتان، ويجب توفُّرهما في الشخص الذي سوف يدخل في الاستثناء. ومن هنا سوف نحاول تصيّد الخصوصية التي لحظتها الآية في مَنْ توفرت فيهم هاتان الصفتان مجتمعتين.

إن خصوصية عدم القدرة على النكاح مستبعدة هنا؛ وذلك بعد الالتفات إلى الصفة الأولى التي أوردتها الآية، وهي التبعية، فلو كانت خصوصية القدرة على النكاح مأخوذة في الحكم لن يعود هناك مبرِّر لاشتراط التبعية في المقام؛ لأن عدم القدرة على النكاح متحقق مع التبعية ومن دونها. ولهذا السبب أيضاً لا يمكن أن تكون التبعية وحدها هي الخصوصية، فالتبعية بحدّ ذاتها لا تمنع الإربة.

فلا بد من خصوصية تجمع الأمرين معاً، فما هي هذه الخصوصية؟

إن هذه الخصوصية الجامعة للصفتين يمكن أن تتوضَّح بمجرد جمع هاتين الصفتين، بمعنى أن هذه الخصوصية يمكن أن تكون أجلى فيما لو أبرزنا مصداقاً للأفراد الذين عنتهم الآية، فلو قلنا ـ على سبيل المثال ـ: الخادم الذي توفر فيه الشرطان: التبعية، بأن يكون معاشه مرتبطاً بمَنْ يخدم؛ ومن غير أولي الإربة من الرجال، أي لا ينظر إلى نساء البيت نظرةً فيها شيء من الريبة؛ فإن هكذا رجلٌ بمجرد النظر إلى وضعه في البيت الذي يخدم فيه يتّضح لنا أن الخصوصية لابد أن تكون عدم وقوع المرأة في الحرج أمامه.

إن إيرادنا لهذا البحث هو من باب إثارة الموضوع، لا من باب تبنّيه والبناء عليه، وخاصة أنّ المقام هنا هو محاولة استظهار مفهوم قرآني للحجاب، قد تكون هذه النقطة أحد معالمه.

حجاب نساء النبي صلى الله عليه وآله

قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ... وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ...**﴾ (الأحزاب: ٥٣). وقال تعالى: ﴿**يَا**

نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾ (الأحزاب: ٣٢).

إن السؤال الأساسي المطروح للبحث هنا هو: هل هذه الأحكام المتضمَّنة في هاتين الآيتين هي من مختّصات نساء النبي أم أنها تشمل غيرهنّ من نساء المسلمين؟

لا شك ولا ريب أن هناك أحكاماً خصّ الله تعالى بها نساء النبي الأكرمﷺ، وهذا مما لا نزاع فيه بين المسلمين، فلا خلاف بينهم أن نساء النبي هنَّ أمهات المؤمنين، ولا يجوز لأحد زواجهنّ بعد وفاة الرسولﷺ، وأن أجرهنّ أعظم من غيرهنّ إذا عملن صالحاً، وعقابهنّ أعظم إذا أتين بفاحشة، وغير ذلك من الأحكام، قال تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ الله وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ﴾** (الأحزاب: ٥٣)؛ وقال تعالى: **﴿يَا نِسَاء النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾** (الأحزاب: ٣٠)، وقال تعالى: **﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ للهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً﴾** (الأحزاب: ٣١).

من هنا نلاحظ أن أصل مبدأ اختصاص نساء النبي بأحكام دون بقية النساء هو مبدأ مقبول عند كافة المسلمين، فلا نجد من داعٍ لبذل الجهد في إثبات هذا المبدأ.

أما بالنسبة إلى ما نحن فيه من أحكام ـ أي اختصاص الآيتين بنساء النبي ـ فهو محل خلاف بين المفسِّرين، وحتى بين الفقهاء المسلمين. لذا سوف نحاول هنا تسليط الضوء على خصوص هذه المسألة؛ لكي نتمكن من الوصول إلى جوابٍ شافٍ نتبناه في المقام؛ لأن لذلك أهمية كبيرة في مسألة الحجاب. وقد يتوقف موقفنا من الحجاب على النتيجة المترتبة على هذا البحث.

من الواضح أن الالتزام بظاهر الآيتين الواردتين في صدر البحث سوف يوصلنا إلى القول بأن الأحكام الواردة فيهما خاصة بنساء النبي؛ ذلك أن الآيتين صريحتان بذلك،

وذلك مما لا ينكره أحد، إلا أن محل الكلام عندهم يكمن في إمكانية تعميم هذه الأحكام إلى بقية نساء المسلمين، أو الاقتصار على الظاهر، وهو القدر المتيقَّن في المقام.

بعد الجزم بأصل مبدأ تخصيص أحكام لنساء النبي سوف نحاول هنا درس هاتين الآيتين طبقاً لما جاء فيهما من أحكام؛ لنرى هل أن هذه الأحكام في نفسها قابلة للتعميم، ثم بناءً على النتيجة نبحث أو لا نبحث في مسألة التعميم وعدمها.

فأما بالنسبة إلى الآية الأولى، وهي آية الحجاب، فإننا نرى أنها خاصة ببيوت النبي ونسائه، دون غيرهنّ؛ وذلك لشواهد وردت في نفس الآية تؤكِّد هذا المعنى، ولشواهد أخرى وردت في آيات أخرى تدل على انصراف هذا الحكم عن غير بيوت النبي ونسائه. ويمكن إبراز هذه الشواهد ضمن النقاط التالية:

أ ـ إن ظاهر الآية يدل على ذلك، حيث قال: ﴿**لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ**﴾، ولم يعمم النهي على غيرها من البيوت. ومن الواضح أن التعميم في هذه الحالة يحتاج إلى مؤونة وشواهد لا تحتملها الآية في المقام.

ب ـ إن قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ**﴾ إشارة إلى أن الآية ناظرة إلى حالة خاصة موجودة عند النبي صلى الله عليه وآله، وهي في أحسن الأحوال قابلة للتعميم على مَنْ كان في هذه الحالة فقط، دون غيره ممّن لا تتوفَّر عندهم هذه الحالة، الأمر الذي يجعل تطبيق هذا الحكم مطاطياً وغير واضح. وبالتالي يمكن لنا هنا أن نلاحظ أن هناك خصوصية لبيت النبي صلى الله عليه وآله تجعل التعاطي معه مختلفاً عن التعاطي مع بقية البيوت؛ ذلك أن نظرة المسلمين إلى بيت النبي تختلف عن نظرتهم إلى بقية البيوت.

ج ـ إن الضمير في ﴿**سألتموهنّ**﴾ في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ**﴾؛ بقرينة ما جاء بعدها مباشرة من قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ الله وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ الله عَظِيماً**﴾، يرجع إلى زوجات النبي، دون غيرهنّ من النساء، فإن النهي عن الزواج من نساء النبي

بعد وفاته واضح الاختصاص بهنّ دون غيرهنّ من النساء، مما يؤكّد اختصاص عدم جواز التكلّم معهنّ إلا من وراء حجاب بنساء النبي، دون غيرهنّ. كما أنه يمكن الاستئناس هنا بسياق الآيات التي سبقت هذه الآية مباشرة، والتي كان موضوعها النبي ونساءه[1].

د ـ ورد في القرآن الكريم مجموعة آيات تعرضت إلى مسألة آداب التعاطي مع بيوت الآخرين، من حيث الدخول إلى هذه البيوت، كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾، ولم تتعرض في بيان الحكم إلى مسألة الحياء، وهي ـ أي مسألة الحياء ـ خصوصيّةٌ أكّدت عليها الآيات التي نحن بصددها، مما يشعر أيضاً أنها بعيدة عن التعميم.

وتعقيباً على هذه النقاط قد يسأل البعض: ألا يقدح هذا الأمر ـ أي موقف النبي من بعض المؤمنين ـ بالخصال التي يجب أن تتوفر فيه، وخاصة في مجتمع كالذي يعيش فيه، يقدس عادات الكرم والضيافة، ويعتبرها من أولوياته الأخلاقية؟

والجواب: إن موقف النبيﷺ هذا لا علاقة له بالكرم والضيافة وما شابهها من خصال حميدة، بل هو متعلّق بأمور أخرى فيها شيء من تهذيب هذه الخصال والمزايا.

---

(١) ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاء الله عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالاتِكَ اللاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ الله غَفُوراً رَّحِيماً * تُرْجِي مَن تَشَاء مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَاء وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَى أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلا يَحْزَنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ وَالله يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ الله عَلِيماً حَلِيماً * لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاء مِن بَعْدُ وَلا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ الله عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيباً﴾ (الأحزاب: ٥٠ ـ ٥٢).

فما تعرض له الآية الكريمة هنا هو ما يمكن أن يرشح عن هذه الخصال من جلسات سمر وأُنْس قد تمتدّ إلى وقت غير معلوم، الأمر الذي سوف يعتبر مضيعة للوقت، ويوقع النبيصَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ في محذور اللهو والغفلة عن الشؤون التي نذر نفسه لها، فالنبيصَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ ليس شخصاً عادياً في مجتمعه، ولا ينظر إليه كذلك، بل هو شخصية عامة تعني جميع المسلمين، ووقته يجب أن يكون موزَّعاً على جميع المسلمين؛ لخدمتهم، وتوعيتهم، والقيام على شؤونهم العامة...، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بالابتعاد عن كل ما يمكن أن يحدِّد من وقته واهتماماته المرتبطة بالرسالة، التي خصّه الله بها دون البشر جميعاً.

إن هذه الشواهد مجتمعة جعلتنا نتبنى أن هذه الآية ليست عامة، بل هي خاصة بنساء النبيصَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ. وهذا الأمر يؤدي إلى طرح سؤال مهم له علاقة بأصل مفهوم الحجاب، كمصطلح قرآني يحكي عن رؤية قرآنية لمسألة الستر، وهو الأمر الذي التفت إليه الفقهاء في بحثهم حول الموضوع من الناحية الفقهية، حيث كان تعبيرهم غالباً بصيغة (الستر والنظر)، لا بصيغة الحجاب.

أما بالنسبة إلى الآية الثانية، وهي قوله تعالى: **﴿يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾** (الأحزاب: ٣٢ ـ ٣٣).

فإنها قد تكون أوضح في خصوصيتها من الآية السابقة، بل هي كذلك فعلاً، وذلك أن الآية الكريمة خصَّصت الخطاب في مطلعها بنساء النبي، دون غيرهنّ، وأكدت على هذا التخصيص بقوله تعالى: **﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء﴾**، ممّا يجعل الأحكام الواردة فيها أحكاماً ينحصر الخطاب فيها بنساء النبي، دون غيرهنّ.

وهنا لا بد من إثارة نقاط تتعلق بهذه الآية:

أ ـ قد يتساءل القارئ لهذه الآية: لماذا يخصِّص الخطاب بنساء النبي، والحال أن الأحكام الواردة في الآية لا تأبى عن التعميم لبقية النساء؟

والجواب: **أولاً**: كون الأحكام الواردة في الآية لا تأبى التعميم، بل قد يكون هناك فعلاً خطابات واردة بهذا المعنى في القرآن الكريم، لا يعني عدم إمكانية تخصيص الخطاب بهنّ؛ لأننا قدمنا في ما سبق أن نساء النبي مطالبات أكثر من غيرهن بالالتزام بما أمر الله تعالى بشكل مؤكَّد، ولذلك ضاعف الله لهنّ الأجر وكذلك ضاعف عليهنّ العذاب فيما لو أصبنَ أو أخطأنَ. وهنا تأكيد على نساء النبي في هذه الأحكام؛ لإمكانية التساهل فيها، أو عدم الالتفات لها، من قبل النساء عموماً، فحذَّرهن الله تعالى حتى لا يقعن في هذه الأمور، ولأن ذلك سوف يمسّ النبي بشكل أو بآخر.

ثانياً: إن الأحكام الواردة في الآية ليست كلها قابلة للتعميم بهذا الشكل الواضح الذي يُدَّعى، فإنّ قوله تعالى: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ يشعر بأن الخطاب غير موجَّه إلى بقية نساء المسلمين، فالقرار في البيت هو لزومه وعدم مغادرته مطلقاً، وهو أمرٌ بعيدٌ؛ لأنه سوف يؤدي إلى عسر وحرج شديدين في المجتمع الإسلامي، فبقاء كل نساء المسلمين في بيوتهن أمر يصعب تحقيقه خارجاً، بل قد يستحيل ذلك.

ب ـ في هذه النقطة الثانية توخَّينا توضيح السبب الذي دفعنا لإدراج هذه الآية في بحثنا، سواء في أصل البحث أو في خصوص الموضوع الذي نحن بصدده الآن؛ وذلك لأنه قد يخفى على البعض، وإنْ كان لا يخفى على المتبصر الفطن.

لقد قدَّمنا بحثنا هذا بمقدمة أوضحنا فيها الغرض منه، وكان من جملة هذا الغرض تقديم مفهوم قرآني حول مسألة الحجاب. ولما تبين لنا أن الأحكام الواردة في القرآن حول هذه المسألة فصَّلت بين نساء النبي وغيرهن من النساء كان لا بد لنا إفراد الآيات بحسب هذا التفصيل، حتى لا يتمّ الخلط بين الخطابين، وبالتالي عدم جمع الخطابين للخروج بمفهوم واحد، فللحجاب في القرآن مفهومان، وليس مفهوماً واحداً، وهذا ما سوف نوسِّع الكلام حوله لاحقاً، أما في ما يخصّ مقامنا هنا ـ أي دخالة هذه الآية بمسألة الحجاب ـ فإننا نرى أن قوله تعالى: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ**

الأُولَى﴾ هو نوع من الحجاب الذي فرضه الله على نساء النبي، وخصّهن دون غيرهن بمسألة القرار في البيت، وأشركهن مع غيرهنّ في مسألة التبرُّج، كما هو واضح من الآيات التي تعرضنا لها في القسم الأول. فالقرار في البيوت يعتبر مقدمةً لمفهوم الحجاب عند نساء النبي لا يمكن إغفاله هنا، فكان لا بد لنا من التعرض له هنا عبر تعرُّضنا لهذه الآية الكريمة.

الحجاب بين التشريعات الأصلية والتشريعات الاستثنائية

تقدم في تفسيرنا لآية الجلباب ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ﴾ أنها أضافت شيئاً على حكم الحجاب عند المرأة لم تُشِرْ إليه الآيات الأخر، وهو إدناء الجلباب. وقد أوضحنا في محله أن إدناء الجلباب هو تعبير آخر عن المبالغة في التستُّر أمام الناظر. وهنا سوف نقف على المقصود من هذه المبالغة، والمراد منها في هذه الآية الكريمة.

لما كان اللباس عند النساء أحد أدوات التمييز بين الحرة والأمة في ذلك الوقت[1] كان من السهل على الناظر أن يميز بينهما بمجرد النظر إلى لباسهما.

وهنا نستعين بأسباب النزول، لا لتفسير الآية ـ كما التزمنا به في أول بحثنا ـ، وإنما للاستفادة التاريخية من هذه الأسباب، حيث ذكر أكثر المفسِّرين عند تعرُّضهم لهذه الآية أن سبب النزول كان أن النساء أول الإسلام كنّ إذا أردن قضاء حاجتهن يخرجن إلى النخيل والغيطان خارج المدينة، فكنّ في بعض الأحيان يتعرَّضن لشيء من المضايقات من بعض الشباب؛ بحجة أنهم ظنوا أنها أمة، فأمر الله الحرائر من النساء أن يخالفن بزيّهن الإماء، ويلبسن الجلباب، ويدنينه عليهن. كما أن لهذا الموضوع شواهد

(١) المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٥: ١٥٤.

تاريخية أخرى يمكننا الاعتماد عليها، وقد تعرضت لها كتب التاريخ والموسوعات المتخصِّصة، كالمفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام[1].

من هنا نفهم أن خروج النساء إلى قضاء الحاجة أول الإسلام لم يكن كباقي خروجهنّ لأغراض أخرى، فهذا الخروج غالباً ما لا يكون مخطَّطاً له، وغالباً أيضاً ما يستدعي العجلة من المرأة، مما يجعلها تتهاون في ارتداء ثيابها التي ترتديها عند خروجها المعتاد، مما يجعلها تظهر كالأمة، الأمر الذي يعطي المعترضين من الشباب الفرصة للتعرُّض لها، فأراد الله تعالى أن يرفع الأذيّة عنها، وفي نفس الوقت أن يرفع المبرِّر الذي يتسلَّح به المعترضون من أهل الشطارة عندما يطالبون بما يفعلونه مع الحرائر من النساء، فأمرهن الله أن يلبسن الجلباب، ويبالغن في لبسه، بأن يدنينه عليهنّ، حتى يتميَّزن عن الإماء.

إن الحكم الذي جاءت به الآية ـ سواءٌ كان مرتبطاً بسبب النزول أم لم يكن كذلك ـ لم يأتِ مطلقاً من ناحية المبالغة في التستُّر (أي إدناء الجلباب)، بل جاء مقيَّداً بقوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ**﴾، مما يدلّ على أن الغرض المأخوذ في التشريع لهذا الحكم هو دفع الأذية عن النساء الحرائر في الظروف التي قد يتعرَّضن فيها للأذية، وإلا لماذا أوردت الآية هذا القيد؟

من خلال هذه الآية (آية الجلباب)، والآيات الأخرى التي نصّت على وجوب الحجاب، نلاحظ أن هناك حالتين لكيفية التستر والحجاب:

الأولى: وهي الحالة الطبيعية. وقد جاءت أحكامها في غير هذه الآية من الآيات التي تناولت مسألة الحجاب وكيفيته[2]. وهي ناظرة إلى المرأة في حالتها الطبيعية، أي المرأة

---

(١) المصدر السابق.

(٢) أهمها: آية الزينة، النور: ٣١.

البعيدة عن الظروف الخاصة، كتعرُّضها للأذى أو المضايقة أو حتى الخوف من هذه المسائل، أي إنها ناظرة إلى مجتمع يسوده الأمان والاستقرار الاجتماعي من ناحية تعاطيه مع المرأة، وهو الأمر الذي يجب أن يكون سائداً غالباً، وعلى أساسه تأتي التشريعات على اختلافها.

الثانية: وهي حالة استثنائية، خارجة عن المألوف في مجتمع إسلامي. وقد جاء حكمها في آية (الجلباب) التي نحن بصددها، ففي هذه الحالة يجب على المرأة دفع الأذية عن نفسها بالمبالغة في الاحتشام، وذلك بأن لا تقتصر في اللباس على ما هو واجب عليها في الحالة الطبيعية، بل يجب عليها إضافة ما يجعلها مميزة عن بقية النساء اللاتي لا يتأثّرن بهذا النوع من الأذية، واللواتي قد يظهرن وكأنهن هنّ اللواتي يسعين وراء هذا النوع من الأذية ولفت انتباه الرجال لهنّ، ممّا يشجعهم على الأذية أكثر فأكثر. هنا تبرز أهمية المبالغة في التستر والحجاب؛ لأن هذه المبالغة تؤدي إلى تمييزها عن غيرها من النساء، وتدل على أن هذه المرأة المحتشمة في لباسها هي امرأة بعيدة عن الابتذال والريبة، الأمر الذي يدفع عنها عيون الرجال، ويصرف عنها أذيّتهم.

أما بالنسبة إلى الشكل الذي طرحه القرآن في اللباس فقد لا يكون شكلاً تعبدياً، فالغرض من التشريع في مسألة الحجاب عموماً هو رسم حدود لمسألة الستر، أما شكل الساتر فهي مسألة خاضعة للظروف الزمانية والمكانية المتغيرة، إلا أنه يجب أن نشير هنا إلى أن ما ورد في الآية من شكل، أي إدناء الجلباب، هو قريب جداً مما هو متعارف بين المؤمنات في عصرنا، اللواتي يلتزمن ارتداء (العباية) أو (الشادور) بشكل يراعي شروط هذا النوع من اللباس، وقد تكون الطريقة التي يرتدين فيها العباية هي مصداق واضح لإدناء الجلباب.

يبقى هنا أن نشير إلى مسألة مهمة لها علاقة بحدود الستر الواجب في الحالة الطبيعية، وهي أنه من الملاحظ كأن الآية الكريمة قد ارتكزت على عدم وجوب ستر

الوجه، كما في الحالة الطبيعية، أي في حالة عدم المبالغة بالتستُّر؛ لأن إحدى المناطق الأساسية في جسد المرأة التي يدنى عليها الجلباب هي الوجه، وسياق الآية الذي أراد تمييز النساء الحرائر من خلال قوله: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ**﴾ بحيث إنهن في حالتهن العادية لا يعرفن، فهنَّ كبقية الإماء.

وبعدما تقدم من رؤيتنا للبحث نلاحظ أنه لا يمكن حمل آية (الجلباب) على أنها آية تشرِّع لأصل حكم الحجاب أو الستر، كما هو الحال في آية الزينة مثلاً، بل هي في مقام التشريع لمرحلة أخرى من مراحل التشريع، وهي مرتبطة بظروف موضوعية خارجية يشترط تحققها، فإذا توفرت هذه الظروف كان لا بد من الالتزام بهذا الحكم، وإلا فلا تكون المرأة ملزمة بهذا الحكم، مع الأخذ بعين الاعتبار انه لا شيء يمنع المرأة من اختيار ما تريده من اللباس في حجابها، وأنه لها أن تغطي وجهها حتى في الحالات العادية والطبيعية، وذلك أن الكلام هنا حول الحدّ الأعلى الذي يمكن للمرأة كشفه أمام الأجنبي من الرجال، وأما من ناحية الحدّ الأدنى فهو متروكٌ لها بحسب الظاهر، فهي حرّةٌ في تحديده.

موضوعات عالقة في آية الزينة

تُعدُّ آية الزينة العُمْدة في الدليل القرآني على وجوب الحجاب. فقد تعرّضت الآية لكيفية الحجاب، ثم تعرّضت للأفراد الذين يعدّون من المستثنين من حكم عدم جواز الإبداء، ثم تعرضت أخيراً إلى سلوك المرأة عندما تكون خارج بيتها، مما يعني أن هذه الآية تناولت مسألة الحجاب من عدة نواحٍ، بما في ذلك الحكم.

وقد بقي هنا بعض المسائل العالقة في هذه الآية الكريمة:

١. العم والخال والصهر

إن القارئ لآية الزينة، وخاصة لقوله تعالى: ﴿**وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ**

آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ﴾ لن يشك أن الآية هنا في مقام تعداد جميع المحارم الذين يجوز لهم النظر إلى المرأة المحرم. إلا أننا إذا أحصينا هؤلاء المحارم فسوف نلاحظ أن الآية الكريمة لم تذكر ثلاثة من المحارم المسلَّمين، والمسلَّم كونهم من المستثنين، وهم: العمّ، والخال، والصهر، أي زوج البنت، وبما أنه لا مجال لحمل الآية على أنها في صدد التمثيل لا الحصر؛ بسبب أنّها عدَّدت الأكثر وتركت الأقل، وليس العكس، فما هو السبب لعدم ذكر هؤلاء الثلاثة؟ وهل هم خارجون عن الحكم في الآية؟ وهل يبقون من المحارم، إلا أنّه لا يجوز لهم النظر إلى محارمهم؟

إن هذه الاسئلة موجَّهة إلى هذه الآية التي نحن بصددها، بغضّ النظر عن أي دليل آخر يمكن الاستدلال به في المقام. ومن هنا سوف ينحصر كلامنا حول المسألة في هذه الآية فقط.

في العودة إلى الآية الكريمة سوف نلاحظ عدداً ممّن ذكرتهم الآية (كالأب، وأبي الزوج، والابن، وسواهم) يختزنون في ألفاظهم عدداً آخر من المستثنين من حرمة النظر. فإذا أُخذ (الأب) مثلاً فإننا سوف نلاحظ أن الأب يختزن في لفظه الجدّ وأب الجد و... مهما علا، وهم حتماً داخلون في المستثنين في الآية. وكذلك أبو الزوج، والابن، وبقية المذكورين في الآية. وهذا لا يخرج عن دلالة هذه الألفاظ في اللغة، وكذلك بالنسبة للابن بالرضاع، والأخ بالرضاع، فإنهم داخلون في لفظ الابن والأخ.

وأما بالنسبة إلى العم، والخال، والصهر، فإنهم أيضاً داخلون في الآية الكريمة، إنما بطريقة أخرى لا تختلف كثيراً عن الدلالة السابقة. ولبيان ذلك لا بد من الإشارة هنا إلى مسألة أساسية في الآية، وهي أن الآية في مقام تعداد جميع مَنْ يجوز الإبداء أمامهم، إلا أنه لا يمنع أن تكون مبنيةً أيضاً على الاختصار وعدم الإطالة، مع إمكان الإشارة إلى البعض. وهذا الأمر واضح بالنسبة إلى الأجداد، والأحفاد، والإخوة بالرضاع، أما

بالنسبة إلى هؤلاء الثلاثة، الذين لم تذكرهم الآية بشكل صريح، فإننا بشيء من التدقيق سوف نلاحظ أن الآية عندما ذكرت أبناء الإخوان فإنها تكون قد أشارت إلى العُلْقة القائمة بين العمّة وابن الأخ[1]، وهذه العلقة من ناحية النسب هي العُلْقة نفسها القائمة بين العمّ وبنت الأخ، ولا تختلف عنها بشيء إطلاقاً، سوى أن طرفَيْ هذه العلقة تارةً يكونان عمة وابن أخ؛ وأخرى عمّاً وابنة أخ، أي إنهما يختلفان ذكورةً وتأنيثاً، وهذا لا يبدِّل في العلقة شيئاً. وبهذا تكون الآية الكريمة قد أشارت إلى العمّ من خلال قوله تعالى: ﴿**أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ**﴾.

وإذا اتضح دخول العمّ في المستثنين تتضح كيفية دخول البقية؛ وفاقاً للمبدأ نفسه، فإن العلاقة بين الخالة وابن الأخت هي عينها العلاقة التي تربط الخال ببنت الأخت. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الصهر، الذي هو زوج البنت، فإن العُلْقة التي تربط الزوج بأم زوجته هي نفسها العلاقة التي تربط الزوجة بوالد زوجها. والكلام هو الكلام في مسألة زوج الأم بالنسبة إلى البنت، فإنه مشارٌ إليه في أبناء الأزواج. وبذلك يكون الجميع داخلين في الآية من خلال الإشارة إلى العُلْقة القائمة، لا إلى عين الأشخاص، وذلك في قوله تعالى: ﴿... **أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ... أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ... أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ**﴾.

٢ـ الضرب بالأرجل وإلغاء الخصوصية

جاء في ذيل آية الزينة قوله تعالى: ﴿**وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ**﴾. وهذا المقطع من الآية يشير إلى عدم جواز الضرب بالأرجل بشكل يؤدي إلى

(١) هذا ما ذهب إليه السيد الخوئي في بحثه حول النظر إلى المحارم (موسوعة الإمام الخوئي ٣٢: ٥١).

إبراز صوت الزينة التي تلبسها المرأة تحت ثيابها، كالخلخال مثلاً. ففي الآية نهي صريح عن هذا الفعل المثير للرجل. وهنا نسأل: هل هناك خصوصية للزينة الموجودة تحت الثياب في هذا الحكم؟ وهل العلم بالزينة عن طريق الضرب بالأرجل هو فقط المنهي عنه في الآية؟

بأدنى تأمُّل لهذه الآية سوف نلاحظ أن النهي لم ينصبّ على هذه الحالة دون غيرها، بل انصبّ عليها باعتبارها حاكية عن بقية الحالات التي قد تستعملها النساء في لفت نظر الرجال. إذاً الحكم في الآية منصبٌّ على كل ما يمكن أن تفعله المرأة لإثارة الرجل، وهو لا ينحصر بضرب الأرجل؛ ليعلم ما تحت الثياب من زينة. ففي زماننا لم تُعدْ هذه الأنواع من الزينة موجودة، فهل يمكن أن لا نكون مخاطبين بالحكم؟ كلا، فإن هناك حالات كثيرة قد تستعملها المرأة في إثارة الرجل في الشارع، كلبس الثياب الضيقة والملتصقة بالجسم؛ فإنها، وإنْ كانت ساترة للجسم كلّه، إلا أنها مثيرة للرجل. وقد تشمل الآية أموراً أخرى، من قبيل: طريقة المشي في الشارع، أو استعمال العطور و(الماكياج) المثير، إلى ما هنالك من أمور نرى أنها كلّها ـ بعد رفع الخصوصية ـ مقصودة في الآية.

آيات الحجاب في القرآن الكريم

أضواء وآراء

أ. عماد الهلالي[1]

تمهيد

إنه لابد لتجديد الفكر الديني، كما يقول الشاعر والفيلسوف محمد إقبال (١٩٣٨م)[2]، وتحديث العقل الإسلامي، من أن تعاد دراسة المصادر الأساسية

---

(١) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

(٢) محمد إقبال (Muhammad Iqbal) (١٨٧٨ ـ ١٩٣٨م): فيلسوف وشاعر هندي ـ باكستاني، ومنظّر فكري للإسلام الحديث.

يعتبر إقبال أن الدين تجربة مُركّبة من عناصر ثلاثة: عقلية، وروحية، وخُلُقية، وأنه لا يتعارض مع الفلسفة، لكنه يُعبّر عن جانب من الحقيقة التي هي موضوع الفلسفة.

وفي نظرة تقييميّة للفلسفة (الإسلامية)، وطريقة معالجتها لموضوع «الحقيقة الدينية» و«الحقيقة العقليّة»، رأى من الناحية التاريخية أن المتكلمين، وخصوصاً الأشاعرة، قد أسرفوا في استعمال أساليب «الجدل» اليونانية «Greek» للدفاع عن العقيدة كما جاءت في القرآن.

وقد وقع المعتزلة وابن رشد في التطرّف عندما اعتمدوا على البرهان العقلي للوصول إلى «الحقيقة».

الإسلامية على أسس علمية راسخة، وتُبنى على منهج نقدي وحيادي سليم، وتستوي على فهم متكامل شامل. وبغير ذلك سوف يظل الهرم ـ الإسلامي ـ مقلوباً، والصورة سالبة؛ إذ يبدأ الاعتقاد بأقوال شاردة، أو عبارات مرسلة، أو أحاديث ضعيفة، ثم تقوم الدراسات والأبحاث وتعمل المؤلفات على تبرير الخطأ وتسويغ الاضطراب وتقوية الضعيف. في حين أن العمل القويم والمعيار السليم والميزان المستقيم أن تبدأ الدراسات والأبحاث وتنقد ببصيرة، حتى إذا ما انتهت إلى الصواب من الأمور، فالصادق من القول، والصحيح من الحديث والتفسير، قدمته للأمة عملاً جاداً، ودراسة سديدة، وتقديراً متكاملاً، ومن ثم يقوم الإيمان على الصواب، ويرتفع الاعتقاد على الصدق، وتستوي المفاهيم على الصحيح.

ومن جانب آخر فإنه من الخطأ الجسيم والخطر العظيم أن يختلط التراث الشعبي والتقاليد والعادات بالمفهوم الديني، وأن تتداخل العادات والتقاليد الاجتماعية في تحديد الحكم الشرعي. ومؤدّى ذلك ـ إن حدث ـ أن يضطرب المفهوم الديني، وأن

وبذلك قد ابتعدوا عن التجربة الدينية «الحيّة».

وأخطأ الغزالي عندما أقام الإيمان على أساس من الشك الفلسفي.

ورأى إقبال أن الفكر الديالكتيكي الغربي لا يستطيع إدراك كُنه «الحقيقة العقلية»، بعكس «الفكر الجدلي» الإسلامي؛ لأن القرآن ـ حسب رأيه ـ ينطوي على مفهوم للعالم يندمج فيه «الواقع والمثال»، وليس الإنسان فيه مخلوقاً قد انتهى الله من صنعه، ولكنّه مشروع يحقِّق نفسه باستمرار.

ويدرك الإنسان هذه الحقيقة عن نفسه من خلال تجربته الدينية الحيّة، التي لها جانبان:

١ـ الظاهر منها عمليّ اختباري.

٢ـ الباطن منها روحي صوفي.

وهذه التجربة يجسِّدها القرآن خير تجسيد.

(انظر: د. كميل الحاج، الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: ٥٥، مكتبة لبنان ـ ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

يهتز التراث الشرعي، فيدخل على هذا وذاك ما ليس منه وما هو غريب منه، وبهذا يصبح التراث الشعبي مفهوماً دينياً على غير حق، وتصير العادات الاجتماعية أوضاعاً شرعية دون أي أساس، ففي هذه الحالة يصعب تمييز الدينيّ عن الموروث الشعبي، وهو أمر يسيء إلى الدين أية إساءة.

ومن هذه الأمور الحجاب، أو حجاب المرأة، الذي يحتل مساحة واسعة من اهتمامات الإسلاميين والعلمانيين على السواء. فبين من يعتبره معيار الدين والإيمان والعقيدة للمرأة المسلمة، والأصل المهم في صياغة شخصيتها، ورسم معالم مسيرتها في حركة الحياة والواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي و...؛ وبين من يراه عائقاً أمام انطلاق المرأة في خط الانفتاح على المجتمع لترشيد طاقتها وقدراتها المتنوعة، وأداة غير سليمة تجمد المرأة في أسوار البيت، وتشلّ فيها إرادة المواجهة، وتحولها إلى كيان ثانوي، تعيش على هامش حياة الرجل وشخصيته الاجتماعية والثقافية...

وتعتبر مشكلة الحجاب من أعقد المشاكل الاجتماعية التي تثير الخلاف والجدل في العالم العربي ـ الإسلامي، التي ساهمت في عرقلة تطوّر العلاقة السليمة بين الرجل والمرأة، وأفرزت ممارسات من شأنها فرض نطاق من العزلة بينهما، وبالتالي تحجيم دور المرأة في الحياة الاجتماعية العامة. وقد وضع الإسلامي مبادىء، وشرّع قوانين عيَّن فيها حقوق كل من المرأة والرجل، وحدَّد واجبات كلٍّ منهما، واعترف بإنسانية المرأة ومساواتها مع الرجل في الخلق والإيمان والمسؤولية، مثلما أكّد على أهميتها ودورها في المجتمع. غير أن كثيراً من الأفراد لم يطبق المبادئ التي جاء بها الإسلام وأقرّها الشرع، بل أهمل البعض حقوق المرأة وزاد في واجباتها، وأساء البعض الآخر فهم هذه المبادئ وفسّرها بما يلائم آراءه ومصالحه.

ففي الجزيرة العربية قبل الإسلام لم يكن هنالك حجاب أو سفور، حيث كان الرجال يتعممون والنساء يتخمَّرن. والخمار ليس الحجاب، بل هو زيٌّ تشترك فيه نساء

الشرق القديم[١].

مدلول لفظ الحجاب من خلال الآيات القرآنية

١. آيات الحجاب

وردت كلمة «الحجاب» في القرآن في سبعة مواضع كالتالي:

١ ـ ﴿وَاذْكُرْ فِي الكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَاناً شَرْقِيّاً * فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾ (مريم: ١٦ ـ ١٧).

فمريم ابنة عمران جعلت بينها وبين قومها حاجزاً وستراً. والحجاب هنا يعني الاعتزال والستارة التي اعتزلت وراءها. ونزلت في الفترة ما بين ٦١٤ ـ ٦١٥م[٢].

ويحتمل الرازي بأن مريم جعلت بين نفسها وبينهم ستراً[٣].

٢ ـ ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالحِجَابِ﴾ (طه: ٣٢).

اشتغل سليمان بعرض الخيل التي تركها له أبوه. وكان عددها عشرون ألف فرس، أُجريت بين يديه عشيّاً، فتشاغل؛ لحسنها وجريها ومحبتها، عن صلاة المغرب حتى غابت الشمس واختفت عن الأنظار، فجعل يذبحها ويقطع أرجلها تقرُّباً إلى الله لتكون طعاماً للفقراء؛ لأنها شغلته عن الذكر.

والتواري بالحجاب في الآية هو الغياب عن العين[٤].

---

(١) هادي العلوي، فصول عن المرأة: ٥٧، دار المدى، بيروت ـ دمشق، ١٩٩٦م.

(٢) خديجة صبار، الإسلام والحجاب بين عصر الحريم وتحديات الحضارة: ٨٨، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٤م.

(٣) الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: ١٩٧، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

(٤) انظر: الإسلام والحجاب بين عصر الحريم وتحديات الحضارة: ٨٨؛ وكذلك انظر: د. محمد شحرورة، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: ٣٣٣، دار الأهالي للنشر، دمشق، ٢٠٠٠م.

٣ـ ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ حِجَاباً مَّسْتُوراً﴾.

وإذا قرأت القرآن يا محمد على هؤلاء المشركين، الذين لا يصدقون بالآخرة، جعلنا بينك وبينهم حجاباً خفياً، يحجب عنهم فهمه ولا يمنعهم من استماعه. وبحسب رأي البيضاوي: حجاباً يطمس عقولهم، فيعجزون عن فهم ما تتلوه عليهم من كلام الله[1]. وقد نزلت هذه الآية أواخر الفترة المكية الثانية. علماً بأن الذين لا يؤمنون بالآخرة كانوا يرون الرسول صلى الله عليه وآله ويسمعونه.

يقول الرازي، وهو يسأل هل كان يجب أن يقال: حجاباً ساتراً؟ والجواب عندي من وجوه:

الأول: إن ذلك حجاب يخلقه الله في عيونهم يمنعم من رؤية النبي، وذلك الحجاب لا يراه أحد، فهو مستور.

الثاني: يجوز أن يقال: مستور، ومعناه ذو ستر، كما يقال: مرطوب ذو رطوبة، ومهول أي ذو هول.

الثالث: المستور اسم مفعول بمعنى الساتر (اسم فاعل)، وذلك مشهور للعرب.

إذاً الحجاب هو الطبع الذي على قلوبهم، والطبع هو المنع الذي منعهم من أن يدركوا لطائف القرآن ومحاسنه. فالمراد من الحجاب المستور ذلك الطبع الذي خلقه الله في قلوبهم[2].

٤ـ ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢: ٤٤٩، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م.

(٢) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ٢٠: ٢٢٣ ـ ٢٢٤، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ﴾ (فصلت: ٥).

حين دعا رسول اللهﷺ المشركين للإيمان قالوا: قلوبنا في أغطية متكاثفة لا يصل إليها شيء مما تدعونا إليه من الإيمان والتوحيد، وفي آذاننا صمم، وشغل يمنعنا من فهم ما تقول.

لقد شبهوا أسماعهم بآذان فيها صمم من حيث إنها تمنع الحق ولا تميل إلى سماعه، وبيننا وبينك حاجز يمنع أن يصلنا شيء مما تقول. فنحن معذورون من عدم اتباعك لوجود المانع من جهتنا وجهتك. لا نفهمك ولا تفهمنا. فليعمل كل واحد حسب ما يعتقد أنه الحق؛ لأن هنالك حاجز يحجزنا منك فلا نجتمع معك على شيء مما تريد، فقد أيأسوهﷺ من قبول دعوته بما أخبروه[1].

يعبر الطبري في هذه الآية عن الحجاب بالصعوبات التي كانت تعيق القرشيين المشركين عن فهم الرسالة التوحيدية لمحمدﷺ.

والحجاب في هذه الآية مرادف للأكنّة التي هي «غلاف، كالغلاف الذي يحمي القوس».

ويضيف الطبري: إن معنى الحجاب في هذه الآية لا يشير إلى خلاف معارض ومخاصم للدين»[2].

٥ـ **﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾** (الشورى: ٥١).

ما صح لأحد من البشر أيّاً كان أن يكلمه الله إلا بطريقة الوحي في المنام أو الإلهام،

---

(١) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٣٦٠، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٧م.

(٢) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٩: ٦٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٥م.

أو يكلمه من وراء حجاب كما كلّم موسىعليه السلام، أو يرسل ملكاً فيبلغ الوحي إلى رسول الله بأمره تعالى ما يشاء تبليغه، كما نزل جبرئيل بالوحي على الأنبياء.

وليس أن ثمَّ حجاباً يفصل موضعاً من موضع، فيدل ذلك على تحديد المحجوب[١].

٦ـ ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيمَاهُمْ﴾ (الأعراف: ٤٦).

ومعنى الآية أن بين أصحاب الجنة وأصحاب النار حجاب، وهو السور الذي يمنع وصول أهل النار إلى الجنة، والحجاب هنا بمعنى الحاجز. وقد نزلت هذه الآية أواخر الفترة المكية الثالثة[٢].

٧ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الحَقِّ وَإِذَا سَالتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللهِ عَظِيماً﴾ (الأحزاب: ٥٣).

لم نجد في هذه المرات الستّ أن كلمة الحجاب قد استعملت في زي المرأة ولباسها. وتعد الآية ٥٣ من سورة الأحزاب من أهم الآيات القرآنية التي استدل بها لوجوب الحجاب الإسلامي والشرعي، فلنرَ معاً هل هذه الآية تدل على ذلك أم لا؟

هذه الآية تتضمن ثلاثة أحكام:

الأول: ما يجب على المؤمنين عندما يدعون إلى الطعام عند النبيصلى الله عليه وآله.

الثاني: ما يجب من الحجاب بين زوجات النبيصلى الله عليه وآله والمؤمنين.

(١) انظر: تفسير البيضاوي ٢: ٨٠، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٠م.

(٢) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٢٤: ٩١ ـ ٩٢، دار الفكر، بيروت.

الثالث: حكم زواج المؤمنين بزوجات النبيﷺ بعد وفاته[١].

وقيل في أسباب نزول الحكم الأول من الآية، وهو تصرف المؤمنين عندما يدعون إلى الطعام عند النبي، أنه لمّا تزوج زينب بنت جحش (امرأة زيد المطلقة) أَوْلَمَ عليها، فدعا الناس، فلما طعموا جلس طوائف منهم يتحدّثون في بيت النبيﷺ، وزوجه (زينب) موليةٌ وجهها إل الحائط، فثقلوا على النبي، ومن ثم نزلت الآية تنصح المؤمنين أن لا يدخلوا بيت النبي إذا ما دعوا إلى الطعام إلاّ بعد أن ينضج هذا الطعام، فإن أكلوا فلينصرفوا دون أن يجلسوا طويلاً يتحدّثون ويتسامرون[٢].

وقيل في أسباب نزول الحكم الثاني من الآية، والخاص بوضع حجاب بين زوجات النبي والمؤمنين: عن عائشة رضي الله عنها: إن عمر بن الخطاب قال للنبيﷺ: يا رسول الله، إنّ نساءك يدخل عليهن البرّ والفاجر، فلو أمرتهنّ أن يحتجبن، فنزلت الآية...

وقيل: إنه إثر ما حدث عند زواج النبيﷺ بزينب بنت جحش نزلت الآية بأحكامها الثلاثة، تبيّن للمؤمنين التصرّف الصحيح عندما يدعون إلى طعام في بيت النبي، وتضع الحجاب بين زوجات النبي وبين المؤمنين، وتنهى عن الزواج بزوجاته بعد وفاته. ولا شيء يمنع قيام السببين معاً[٣].

فالقصد من الآية هو أن يوضع ستر بين زوجات النبيﷺ وبين المؤمنين، بحيث إذا أراد أحد من هؤلاء أن يتحدّث مع واحدة منهنّ، أو يطلب منها طلباً، أن يفعل

---

(١) محمد سعيد العشماوي، حقيقة الحجاب وحجية الحديث: ٢٢، (الكتاب الذهبي)، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، ٢٠٠٢م.

(٢) انظر: الواحدي، أسباب النزول: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، مطبعة الهندية، مصر، ١٣١٥هـ.

(٣) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٤: ٢٢٤ ـ ٢٢٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م.

ذلك وبينهما ساتر، فلا يرى أي منهما الآخر[١].

مناقشة الآية (آية الحجاب)

قال بعض الفقهاء: إن الآية ٥٣ من سورة الأحزاب، حتى لو كانت خاصة بزوجات النبيﷺ، فإنّ حكمها يمتد ليشمل كل المؤمنات والمسلمات؛ تأسّياً بزوجات النبيﷺ، وباعتبار أنهن قدوة حسنة للمسلمات والمؤمنات يقتدين بهن وبما ورد في القرآن عنهن، وبالتالي فإنّ الحجاب الذي ورد بشأن نساء النبيﷺ يكون واجباً كذلك على كل المؤمنات والمسلمات.

ويمكن الإجابة عن هذا التساؤل بما يلي:

١ـ إن الحجاب الوارد في الآية المذكورة ليس الخمار الذي يوضع على الشعر أو الوجه، لكنه يعني الساتر الذي يمنع الرؤية تماماً، ويحول بين الرجال المؤمنين وبين زوجات النبي كلية. وإذا أرادت امرأة معاصرة أن تتخذ لنفسها حكم هذه الآية فعليها أن تضع ساتراً أو حاجباً أو حاجزاً يحول بين رؤيتها للرجال عامة ورؤية الرجال لها من أي سبيل، وهو ما يؤدي لا محالة إلى انحباسها في سكنها أو في أي مكان آخر لا ترى ولا تُرى. وعندما يحبس أحد الرجال زوجه في بيتها، ويمنعها من الخروج إلى الطريق، ويحظر عليها لقاء الرجال تماماً، فإنه لا شك يكون متأثّراً بالفهم الذي يقوله البعض بشأن تأسي المؤمنات بزوجات النبي في حجبهنّ عن الرجال مطلقاً، لا بوضع خمار وغيره.

٢ـ لقد كان العرب المسلمون يدخلون بيوت النبيﷺ بغير استئذان مع وجود

(١) تقول المعاجم اللغوية عن «الحجاب» أنه «الساتر» الذي يحول بين جنسين أو بين شيئين، فيمنع الرؤية بينهما، وسمي حجاباً لأنه يمنع المشاهدة.

(انظر على سبيل المثال: ابن منظور، لسان العرب ٤: ٣٦ ـ ٣٧، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م).

أزواجه فيها، فنزلت هذه الآية التي وردت فيها كلمة حجاب.

كلّما أُشير إلى آية الحجاب فهذه هي آية الحجاب، وإن أمر الحجاب الوارد في هذه الآية يخص السنن والآداب العائلية التي يجب أن يتبعها الرجل وهو يزور بيوت الآخرين. وبحسب هذه الآداب ينبغي على الرجل أن لا يدخل على النساء، فإذا أراد منهنّ شيئاً فعليه أن يطلب ذلك منهن من وراء الجدار. وهذا لا علاقة له بموضوع الحجاب الذي يصطلح عليه الفقهاء باسم «الستر»[1].

٣ـ ورد في القرآن الكريم ما يفيد كون الرسول أسوة للمؤمنين، وذلك في الآية ٢١ من سورة الأحزاب بقوله: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لَمَن كَانَ يَرْجُو اللهَ وَاليَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً**﴾، لكن لم ترد في القرآن أية آية تفيد أو تشير إلى أن تكون نساء النبي أسوة للمؤمنات. فأسوة النبي للمؤمنين هي حكم شرعي؛ بداعي النبوة الذي يجعل منه مثلاً للناس يتبعونه في ما قال وفعل من كريم القول وسليم الفعل، لكن زوجات الرسول بعيدات عن الرسالة، نائيات عن النبوة، وهنّ نساء صالحات، شأنهنّ كشأن كلّ أو جلّ المؤمنات الصالحات.

٤ـ لقد وضع القرآن الكريم ما يفيد التفصيل بين زوجات النبي وسائر المؤمنات في ما جاء في الآية ﴿**يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء...**﴾ (الأحزاب: ٣٢).

ففي هذه الآية تقرير صريح وحازم بوجود تمايز وتغاير بين نساء النبي وغيرهن من المؤمنات، بما يعني أن الأحكام التي تتقرر لزوجات النبي تكون لهنّ خاصة، وليس لباقي المؤمنات.

ومن هذه الأحكام: أن يضاعف لهنّ العذاب إن أتت إحداهُنَّ بفاحشة: ﴿**يَا نِسَاء**

(١) انظر: مرتضى مطهري، مسألة الحجاب: ١٤٢ ـ ١٤٣، ترجمة: حيدر آل نجف، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١١هـ.

النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا العَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٠).

ومنها: أنه لا يجوز للرجال أن يتزوجوا بهنّ بعد النبي على ما ورد في الآية: ﴿...**وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللهِ عَظِيماً﴾** (الأحزاب: ٥٣).

ومنها: أنه يمتنع على النبي بعد نزول هذه الآية: ﴿**لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاء مِن بَعْدُ وَلا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ**﴾ (الأحزاب: ٥٢) أن يطلق إحدى زوجاته، أو أن يتبدل بإحداهُنَّ أو كلهنّ أزواجاً أخرى، إذ أصبحت كل النساء حراماً عليه ما عدا زوجاته آنذاك(١).

٥ـ إنّ هذه الآية حدّدت علاقة رجال المسلمين بنساء النبيﷺ خاصة، فمنعت من دخول بيوت النبي ـ وهي بيوت نسائه ـ من غير إذن، وأجاز لهم الدخول إذا دعاهم النبي إلى تناول الطعام، ومنعت من المكث فيها بعد الانتهاء من تناول الطعام، ومنعت الاتصال المباشر بنساء النبي إذا قضت الحاجة لحديث معهن، وأمرت بأن يكون الحديث معهنّ ـ في هذه الحالة ـ ﴿**مِن وَرَاء حِجَابٍ**﴾، بابٍ أو جدارٍ أو سترٍ. وهذه الأحكام لا تسري إلى سائر النساء المسلمات اللاّتي يجوز لهن الاتصال المباشر بالرجال الأجانب واتصال الرجال بهن في الحياة العامّة والسياسية والاجتماعية، ويجوز لهن ولهم التحادث بصورة مباشرة. إذاً هذا الحجاب بالنسبة إلى نساء النبي خاصة(٢).

٦ـ إن صياغة الآية بدءاً من ﴿...**وَإِذَا سَالتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء**

---

(١) انظر: حقيقة الحجاب وحجية الحديث: ٧ ـ ٨، (الكتاب الذهبي)، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، ٢٠٠٢م.

(٢) انظر: محمد مهدي شمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة ١ (الستر والنظر): ٦٥، مؤسسة المنار، قم.

حِجَابٍ﴾ تستبعد أن يكون المضمون زيّاً؛ ذلك أنهم لن يسألونهنّ «من وراء زيّ»، ولكن من وراء ستر يحجب السائل عن نساء الرسول.

٧ـ تعلّم هذه الآية الناس آداب اللياقة والاستئذان وأصول الزيارة. فنصت أولاً على عدم دخول بيوت النبي إلاّ أن يؤذن لهم، فإذا أذن لهم لتناول طعام فعليهم تناوله ثم الانصراف دون جلوس ومطارحة القول وتبادل الأحاديث. وخصت الآية الزوجات بحماية خاصة تحجبهم عن الأعين الفضولية. كما تضمنت الآية تأديباً آخر هو أن ليس لهم أن يؤذوا الرسول، ولا أن ينكحوا أزواجه من بعده. ولعل هؤلاء الذين كانوا يتطارحون الحديث في مناسبة زواج قد تطرق بعضهم إلى مثل هذه الفكرة، أو أن الآية وجدت المناسبة بعد أن فكر بعضهم في هذا...، وخاصة أن الآيات ٥ إلى ٥٣ من سورة الأحزاب كانت عن نساء الرسول، وحرّمت الآية ٥٢ على الرسول أن يتزوج بعدهن، أو أن يبدِّل بهن من أزواج.

ومن هنا يتضح أن القرآن لا يستخدم كلمة حجاب بمعنى الزيّ، وأن تفسيرها بهذا المعنى تفسير بعيد عن الصواب، وأن تعبير «تحجّبت» لا يستقيم مع المعنى القرآني لكلمة «الحجاب»[1].

ولا يمكن أن يعني الحجاب لباساً يلبسه إنسان؛ لأن اللباس أيّاً كان قدره ونوعه، ولو ستر جميع بدن المرأة حتى وجهها، فلن يمنع هذه المرأة أن ترى الناس من حولها، ولن يمنع الناس أن يروا شخص المرأة، وإنْ تسربلت بالسواد من قمة رأسها ـ مع وجهها ـ حتى أخمص قدميها. والحجاب الوارد في قوله تعالى: **﴿فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ﴾** هو الحاجز والستر الذي يكون في البيت، ويرخى ليفصل بين مجلس الرجال ومجلس النساء[2].

---

(١) انظر: جمال البنا، الحجاب: ٩٢، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٠٠٢م.

(٢) انظر: أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير (وبهامشه: نهر الخير على أيسر

رأي آخر في نزول آية الحجاب

وهناك رأي يقول: إن نزول الحجاب ـ في الآية ٥٣ من سورة الأحزاب ـ ليس من أجل وضع حاجز بين رجل وامرأة، وإنما بين رجلين، وهذه الآية تخص الصحابي أنس بن مالك، فأنس قد خص بالحجاب، بصفته شاهداً ورمزاً لجماعة أصبحت مزعجة جداً. وهذا الشاهد بذاته هو الذي يروي الحدث: في ليلة عرسه مع عروسته الجديدة، قريبته زينب بنت جحش، رغب الرسول بالاختلاء معها، لكنه لم يفلح في التخلُّص من مجموعة صغيرة فظة من المدعوّين، نسيت نفسها ولم تغادر المكان كبقية المدعوّين، بل استمرت في ثرثرتها الفارغة، فجاء الحجاب ردّاً من الله على جماعة ذات أخلاق خشنة كانت تؤذي بفظاظتها نبيّاً كان تهذيبه يصل حدّ الحياء[1]. وهذا على الأقل ما أوضحه الطبري: قال أنس بن مالك: «كان النبي قد تزوج زينب بنت جحش، وكان قد كلفني بدعوة الناس إلى حفلة العرس، ونفذت الأمر، وكان الناس قد جاؤوا بأعداد كبيرة، كانوا يدخلون جماعات، جماعة بعد أخرى، كانوا يأكلون ثم ينصرفون، قلت للنبي: يا رسول الله، دعوت الكثير من الناس، ولم أعد أجد أشخاصاً أدعوهم. وفي لحظة معينة قال النبيﷺ: أوقف الدعوة. كانت زينب جالسة في زاوية من الغرفة، وكانت على قدر كبير من الجمال. كل المدعوّين كانوا قد ذهبوا ما عدا ثلاثة، كانوا قد نسوا أنفسهم، يتناقشون فيما بينهم بلا انقطاع. وترك النبيﷺ الغرفة مغتاظاً، وتوجه صوب مسكن عائشة، وبرؤيته لها حيّاها بقوله: السلام عليك يا ساكنة البيت، وردت عائشة: وعليك

التفاسير) ٤: ٢٢٨، دار السلام، مصر، ١٩٩٢م. وكذلك انظر: الصابوني، صفوة التفاسير ٢: ٥٣٥، دار الفكر، بيروت.

(١) انظر: فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، النبي والنساء: ١٠٩ ـ ١١٠، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق.

السلام يا نبي الله، كيف وجدت رفيقتك الجديدة؟ وأجرى دورة على غرف زوجاته الأخريات، اللواتي استقبلنه بالطريقة ذاتها التي استقبلته بها عائشة. ورجع أخيراً إلى غرفة زينب، فوجد أن المدعوّين الثلاثة لم يذهبوا بعد، وأنهم ما زالوا يتحادثون. كان النبيﷺ مهذَّباً ومتحفظاً إلى أقصى حدٍ، فعاود الخروج إلى غرفة عائشة. ولم أعد أذكر ما إذا كنت أنا أم شخصاً آخر قد أعلمه بأن الأشخاص الثلاثة قرروا أخيراً الذهاب. على كل حال عاد نحو حجرة العروس، فقدّم رجلاً داخل الغرفة وأبقى الأخرى خارجها، وفي هذا الموضع أسدل ستراً بينه وبيني، ونزلت آية الحجاب في تلك اللحظة[1].

إذاً آية الحجاب (الأحزاب: ٥٣) نزلت في غرفة الزوجين ـ النبيﷺ وزينب ـ من أجل حماية حياتهما الخاصة وإبعاد الشخص الثالث عن النظر، وهو أنس بن مالك أحد صحابة الرسول.

ويقول عبد الرحمن الخطيب مؤكِّداً هذه الفرضية: «إنّ ما يؤكد ارتباط الحجاب بالمكان هو أن آية الحجاب (الأحزاب: ٥٣) نزلت في بيت الرسولﷺ؛ لحكمة أرادها تعالى كي تبين خصوصية وقدسية البيوت. والحجاب أول ما أمر به الرسول هو حجاب من قماش أوستار أسدله النبي بينه وبين الرجل الذي وجد على عتبة غرفة زواجه من زينب، فنزلت الآية الكريمة لتبيان الآداب العامة والخاصة بالرسول. إذاً هذه الآية نزلت في غرفة الزوجين من أجل حماية حياتهما الخاصة من الخارجين على قواعد التهذيب[2].

(١) تفسير الطبري ٢٢: ٢٦، دار الفكر، بيروت.

(٢) عبد الرحمن عمر بكري الخطيب، الحجاب وحقوق المرأة التي انتقصها بعض المسلمين: ٣٨ ـ ٣٩، ٢٠٠٤م.

إذاً هذا الحجاب ـ بمعنى الساتر ـ خاص بزوجات النبيﷺ مع المؤمنين، أو بين رجلين مؤمنين، فلا يمتد هذا الحكم إلى ما ملكت يمينه من الجواري، ولا إلى باقي المؤمنات.

٢. آية الخمار

هناك آية أخرى استدل بها الفقهاء على الحجاب الإسلامي (الشرعي)، وهي معروفة بآية الخمار: ﴿**وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ...**﴾ (النور: ٣١).

وسبب نزول هذه الآية، كما ذكرت كتب التفاسير وأسباب النزول، أن النساء كنّ في زمان النبيﷺ يغطّين رؤوسهنّ بالأخمرة (وهي المقانع)، ويسدلنها من وراء الظهر، فيبقى النحر (أعلى الصدر) والعنق لا ستر لهما، فأمرت الآية بليّ (أي: إسدال) المؤمنات للخمار على الجيوب، فتضرب الواحدة منهنّ بخمارها على جيبها (أعلى الجلباب)، لستر صدرها[١].

ويستفاد من هذه الآية ما يلي:

١ـ إنها تتضمن حكماً عاماً بأن تغض المؤمنات أبصارهنّ وأن يحفظن فروجهنّ. وهو حكم يقصد إلى نشر وتأكيد العفة والترفع عن الدنايا بين المؤمنات عموماً. وهو ـ بالإضافة إلى هذا ـ يفيد أنهنّ كنّ يطّلعن على وجوه الرجال. كما تفيد الآية السابقة عليها: ﴿**قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ...**﴾ (النور: ٣٠) أنهم كانوا يطّلعون على وجوه النساء. ولم يكن هناك تقنع من هذا أو ذاك.

(١) انظر: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ١٢: ٢٠٧، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

٢ـ إنّ الآية تتضمن بيان حكم زينتهن. فزينةٌ يمكن إبداؤها عامة بشروط؛ وزينة لا يمكن إبداؤها إلاّ للخاصّة. ويقول الفقهاء المسلمون: إن الزينة الأولى هي الزينة الظاهرة، في حين أن الزينة الثانية هي الزينة الخفية.

والزينة الظاهرة أو ظاهر الزينة التي يجوز للنساء والفتيات إبداؤها هي الوجه والكحل والسوار والأقراط والخواتم، وأضاف البعض الخلاخل التي توضع في الساق؛ والزينة الخفية هي ما عدا ذلك، مثل: الفخاذ والصدور والبطون وغيرها. وهذه لا يجوز أن تبدو إلا لمن عدَّدتهم الآية، وهم: الأزواج، والآباء، والأبناء، وآباء البعول، وأبناء البعول (من زوجات أخرى)، والإخوة، وأبناء الإخوة، أو نسائهن، أو التابعين من المخصيّين، أو العبيد (دون تفرقة بين العبيد من الرجال والإماء من الحريم)، وكذلك الأطفال.

وفي هذا الصدد فإن على المرأة أن لا تضرب برجلها، أي تضع ساقاً على ساق، فيظهر ما يخفى من زينة الفخذ أو غيره.

٣ـ إنّ ما أسماه الفقهاء بالزينة الخفية أو غير الظاهرة لا يدخل في تقدير مسألة الحجاب، ومن ثَمّ فإن الدراسة عمدت إلى أن تتركه قصداً على اعتبار أنه من المعلوم والمفهوم أنه غير الزينة الظاهرة التي يتعلق بها أمر الخمار.

٤ـ ما ورد في الآية من جملة ﴿...**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**...﴾ لا يعني فرض الخمار (الغطاء) أصلاً وشرعاً، لكنه يرمي إلى التعديل في عادة كانت قائمة وقت نزول الآية بوضع الخمار ضمن المقانع وإلقائه على الظهر، بحيث يبدو الصدر ظاهراً. ومن ثم كان القصد هو تعديل العادة ليوضع الخمار على الجيوب، وكانت الجيوب في ذلك الزمان، ولا زالت في هذا الزمان، توضع على الصدر.

فعلّة الحكم في هذه الآية هي تعديل عرف كان قائماً وقت نزولها، حيث كانت النساء تضعن أخمرة (أغطية) على رؤوسهنَّ، ثم يسدلن الخمار وراء ظهورهنّ، فيبرز الصدر

بذلك، ومن ثَمَّ قصدت الآية الكريمة تغطية الصدر بدلاً من كشفه، دون أن تقصد إلى وضع زيٍّ بعينه.

وقد تكون علة الحكم في هذه الآية هي إحداث تمييز بين المؤمنات من النساء وغير المسلمات (اللاتي كُنَّ يكشفن عن صدورهنّ). والأمر في ذلك شبيه بالحديث النبوي الموجّه للرجال: «أنهكوا (احفوا) الشوارب وأطلقوا (واعفوا) اللحى»[1]، ليستطيع الرجل المسلم المؤمن أن يميز أخاه المسلم عن الرجل اليهودي في المدينة، فيتعرّف عليه بسهولة ويسر، حيث تكون اللحية علامة المسلم، فيستدلّ على شخصه من خلالها. ويكاد يجمع كثير من الفقهاء على أن القصد من هذا الحديث هو قصد وقتيّ (مرحليّ)، وهو التمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين، الذي كانوا يفعلون العكس، فيطلقون الشوارب ويحفّون اللحى.

إذاً من الممكن أن تقصد الآية وضع فارق أو علامة واضحة بين المؤمنين والمؤمنات، وغير المؤمنين وغير المؤمنات.

وهذا ما يؤكده أحد أسباب نزول الآية، وهو أنّ شاباً من الأنصار في المدينة استقبل امرأة، وكانت النساء يتقنعن خلف آذانهن، فنظر إليها وهي مقبلة، فلما جازت نظر إليها، ودخل في زقاق قد سماه ببني فلان، وجعل ينظر خلفها، واعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشق وجهه. فلما مضت المرأة نظر فإذا الدماء تسيل على ثوبه وصدره، فقال: والله لآتين رسول الله صلى الله عليه وآله ولأخبرنّه، فأتاه، فلما رآه رسول الله قال له: ما هذه؟ فأخبره، فهبط جبريل بهذه الآية.

كما نفهم من هذا (سبب النزول) أن النساء كن يغطين رؤوسهن بالأخمرة، ويسدلنها

(١) صحيح البخاري: ١٠٦٦ ـ ١٠٦٧، كتاب اللباس، الحديث رقم ٥٨٩٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م؛ ومصادر أخرى...

من وراء ظهورهن، فيبقى النحر والعنق مكشوفين. وهي عادة درجت عليها النساء، فأمرت الآية بإسدال الخمار على الجيب لتغطية الصدر؛ حتى تتميز المؤمنة من الفاجرة[1].

أو تقول ـ كما هو الظاهر الآية ـ: إن الآية نزلت للتعديل في أسلوب ملبس كان شائعاً، بقصد تغطية الصدر وعدم إبرازه، ولا تتصل من أي جانب بوضع غطاء على الرأس.

ومن المعروف أن الملبس من مسائل العرف والعادات الاجتماعية والثقافية، وليس من مسائل الفروض والعبادات. وكل ما هو مطلوب شرعاً وديناً أن تحتشم المرأة (كما هو الحال في الرجل)، وأن يتعفَّف كلٌّ منهما.

رأي آخر...

هناك رأي وتفسير آخر في ما ورد في الآية من جملة: ﴿...**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**...﴾، حيث يقول المفكِّر السوري سامر إسلامبولي: إن كلمة (ضرب) هي إيقاع شيء على شيء، وتختلف في الاستخدام من واقع إلى آخر، فنقول: ضرب الناي، ضرب النقود، المضاربة في التجارة...، الضرب في الأرض سفراً: ﴿**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ**...﴾ (النساء: ١٠)، ضرب الرقاب: ﴿**فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ**﴾ (محمد: ٤)، ضرب الأمثال: ﴿**فَلا تَضْرِبُواْ للهِ الأَمْثَالَ**...﴾ (النحل: ٧٤).

وكلمة (الخمار) هي الغطاء على إطلاقة، ويسمى الخمر خمراً لأنّه يغطي العقل.

وكلمة (جيوب) جمع جيب، وهي الفتحة أو الشق في الشيء.

إنّ مفتاح فهم هذا الأمر هو كلمة (جيوبهن) والمقصود بها. فهناك من أرجعها

(١) انظر: الإسلام والحجاب بين عصر الحريم وتحديات الحضارة: ٩٦، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٤م.

حسب الفهم اللغوي الواسع إلى جسم المرأة نفسها، وكون المرأة بحكم العارية قبل تطبيق النص، وفهم من الأمر الثالث ﴿...**وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا**...﴾ أن جسم المرأة كله ظاهر سوى ما أخفاه الله في عملية الخلق من تصميم جسم المرأة نفسها، نحو: الفرج وتحت الثديين والإبطين والإليتين وما بينهما، وما سوى ذلك كله ظاهرٌ للعيان رغم وجود الجيوب في ذلك القسم، نحو الفم والأنف والأذنين وما بين الأصابع...، ولكن كله له حكم الظهور بقوله تعالى: ﴿...**إِلاّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا**...﴾.

فضرب الخمار على الجيوب مقصود به الجيوب المخفية في بنية جسم المرأة، وهي ـ حصراً ـ الفرج والإليتان وتحت الثديين والإبطان، فيجب على المرأة تغطية ذلك كحد أدنى عن الأجانب، ولا يجوز تجاوز ذلك نزولاً؛ لأنه تجاوز لحدود الله، مع السماح بالتجاوز صعوداً، حسب العرف واحتياج المرأة في حركتها الاجتماعية[1].

ويمكن مناقشة هذا الرأي بعدة نقاط:

١ـ إن إرجاع كلمة (جيوبهن) إلى جسم المرأة نفسه خطأ؛ وذلك لأن الأمر الثاني من النص قد جاء بتغطية القُبُل والدُبُر ﴿**وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ**﴾، وجاء الأمر الثالث من النص ﴿**وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾ بالنهي عن إبداء الزينة المركزية من المرأة، والتي هي: الجذع والإليتان، والنهي عن الإبداء هو أمر بالتغطية ضمناً، فتكون المرأة قد غطت الجذع والإليتين إضافة لتغطية الفرج سابقاً.

٢ـ إن تفسير كلمة (جيوبهن) بالجيوب المخفية، وأن الأمر بضرب الخمار إنما جاء لها، غير صحيح؛ وذلك لأن القُبل والدُبر قد تمت تغطيتهما في الأمر الثاني ﴿**وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ**﴾، فكيف نغطّي ما هو مغطّى؟

وكذلك الإليتان والجذع قد تغطيا من خلال عملية النهي عن الإبداء في الأمر

(١) سامر إسلامبولي، المرأة، مفاهيم ينبغي أن تصحح: ٣٢ ـ ٣٣، الأوائل، دمشق، ١٩٩٩م.

الثالث ﴿**وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾، فكيف نغطيها وهما مغطيان؟

٣ـ إن مجيء كلمة (جيوبهن) في النص مع مجيء كلمة (فروجهن) وكلمة (زينتهن) يؤكد أن المراد بها ليس ما ذُكر قبلها، وإنما هو شيء آخر غيرهما ضرورة.

٤ـ إذا كانت الجيوب ـ حسب التفسير السابق ـ هي الشق والفتحة في بنية تصميم جسم المرأة نفسها خلقاً فكيف يأتي أمر باخفاء ما هو مخفيٌّ خلقاً؟ وهل يصح أن تقول للإنسان أخفِ قلبك؟[١]

إذاً على الأرجح أن تكون علة الحكم في هذه الآية هي تعديل عرف كان قائماً وقت نزولها، حيث كانت النساء يضعن أخمرة (أغطية) على رؤوسهن، ثم يسدلن الخمار وراء ظهورهن، فيبرز الصدر بذلك، ومن ثَمَّ قصدت الآية تغطية الصدر بدلاً من كشفه، دون أن تقصد وضع زيٍّ بعينه[٢].

٣. آية الجلابيب

أما الآية الأخرى ـ والأخيرة التي نبحثها في هذا المقال ـ التي استدل بها الفقهاء على الحجاب الإسلامي (الشرعي) فهي الآية ٥٩ من سورة الأحزاب، والتي تعرف بآية «الجلابيب». قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً**﴾ (الأحزاب: ٥٩).

وسبب نزول هذه الآية أن عادة العربيات في زمان النزول كانت التبذّل، فكنّ يكشفن وجوههُنَّ، كما تفعل الإماء (الجواري)؛ إذ كنَّ يتبرَّزن في الصحراء قبل أن

(١) انظر: المصدر السابق: ٣٣ ـ ٣٥.

(٢) انظر: حسين علي لوباني الداموني، حجاب المرأة المسلمة: ٧٩، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٧م.

تتخذ الكُنُف (دورات المياه ـ المراحيض) في البيوت، فقد كان الفجّار من الرجال يتعرّضون للمؤمنات على مظنَّة أنهن من الجواري أو من غير العفيفات، وقد شكون ذلك للنبي، ومن ثمَّ نزلت الآية؛ لتضع فارقاً وتمييزاً بين الحرائر من المؤمنات وبين الإماء (الجواري) وغير العفيفات، هو إدناء المؤمنات لجلابيبهنَّ، حتى يُعرفن فلا يؤذين بالقول من فاجر يتتبّع النساء، دون أن يستطيع التمييز بين الحرّة والجارية أو غير العفيفة[١].

والمعاجم تذكر «الجلباب» على أنه قريب من «الخمار» و«الملاخ» الرداء أو الإزار، وهي أسماء ملابس ترتديها المرأة عند خروجها من البيت[٢].

ويقول الشيخ مرتضى مطهري: إن الجلباب ليس واضح الملامح عند المفسِّرين. والظاهر أن معنى الجلباب الصحيح في اللغة هو الثوب الواسع، ولكنه كان يستعمل للرأس غطاء أكبر من المنديل وأصغر من الرداء.

ويتبيّن من هذا أن المرأة كانت تستعمل نوعين من أغطية الرأس؛ واحدٌ صغيرٌ، وهو الخمار أو المقنعة التي كانت المرأة تلبسها في البيت عادة؛ والنوع الآخر كان كبيراً تستعمله المرأة عند خروجها من البيت[٣].

وقد قيل: إن «الجلباب» هو الرداء، وقيل: إنه ثوب أكبر من الخمار، وقد قيل: إنه القناع. ولكن الأرجح أنه الثوب الذي يستر جميع البدن[٤].

فعلّة الحكم في هذه الآية، أو الغاية من إدناء الجلابيب، أن تعرف الحرائر من الإماء (الجواري) ومن غير العفيفات، حتى لا يختلط الأمر بينهن، ويُعرفن، فلا تتعرّض

(١) تفسير القرطبي ١٤: ٢٤٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م.

(٢) انظر على سبيل المثال: ابن منظور، لسان العرب ٣: ١٦٨ ـ ١٧٠، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م.

(٣) مطهري، مسألة الحجاب: ١٤٤.

(٤) انظر: حجاب المرأة المسلمة: ٨٠، نقلاً عن صحيحي مسلم والبخاري.

الحرائر للإيذاء، وتنقطع الأطماع عنهن..؛ والدليل على ذلك أن عمر بن الخطّاب كان إذا رأى أمة (جارية) قد تقنّعت أو أدْنت جلبابها عليها، ضربها بالدرّة (السوط) محافظةً على زي الحرائر[1].

يروى أن عمر بن الخطاب ـ الخليفة المشهور ـ التقى بامرأة غريبة في بيته، كانت ترتدي الجلباب، فارتدّ عمر خارجاً من بيته، ولم يجرؤ على الدخول إلاّ عند خروج المرأة الغريبة. وسأل عمر زوجته: مَنْ تكون هذه الزائرة؟ فأجابت الزوجة: إنّ هذه الزائرة هي جارية تملكها إحدى العائلات. وثار عمر على أثر هذه الحادثة، وأصدر أمره بمنع الجواري من ارتداء ثياب الحرائر، أي لباس الحجاب أو الجلباب الذي يغطي الرأس والوجه.

وأمر الخليفة عمر بن الخطاب هذا، الذي صدر في المدينة، صدّق على المبدأ الوارد في القرآن، وجعله فعّالاً. وبدءاً من ذلك التاريخ وضعت النسوة في فئتين: الحرائر؛ والجواري[2].

يقول الدكتور منصور فهمي، معلِّلاً تفسير ﴿...**يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ**...﴾: هذا الجلباب تم وصفه بشكل غير دقيق من قبل رواة الحديث والعلماء. وقد أثار فيما بعد تعارضات لا نهاية لها، كانت نتيجتها تعقيد الوضع أكثر...

وإذا تفحصنا المشكلة بأسلوب معمَّق ونقدي أكثر فمن الممكن الوصول إلى تحديد شكل «الحجاب» هذا. وبالتالي تقديم زيّ المرأة الذي أراده محمد.

كلمة جلباب تعني تحديداً القميص، حسب القاموس، وحسب عالم اللغة

---

(١) ابن تيمية، حجاب المرأة ولباسها في الصلاة: ٣٧، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.

(٢) محمد صديق حسن خان القنوجي البخاري، حُسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة: ٩٤، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٣٠١هـ.

الجوهري، فهو ملبس خارجي يشبه الشال الكبير أو المعطف، ويعطيه اسم «ملحفة».

ويقول ابن سيده في المخصص بأن «الجلباب» يعني «الملاءة»، وهي نوع من المعطف يسمى أيضاً «المرط».

والمرط ـ حسب الجوهري ـ ملبس من خيوط مشتقة من الحرير يستعمل كغطاء. ويستعمل ابن سيده أيضاً هذا التعبير، فيقول: المرط هو اللباس الذي يستخدم كإزار.

من هذه النبذة اللغوية يمكن أن نخلص إلى أن الجلباب يمكن أن يعني القميص أو المعطف أو الشال. وعلينا أن نبعد على الفور معنى القميص، الذي لا يتوافق مع حكم القرآن؛ فإن القرآن في الواقع يطالب المؤمنات بأن يدنين عليهن من جلابيبهنَّ، والقميص في شكله لا يسمح بالتأكيد بالاستجابة لهذا الطلب. وعلى العكس من ذلك فإن الملابس التي لها شكل المعطف أو الشال تتـناسب تماماً مع ذلك. ومن هنا يحق لنا بأن نترجم كلمة جلباب بشال أو معطف. والترجمة تنال شرعيتها من أن المرط كان أيضاً لباساً عاماً تضعه النساء فوق باقي الملابس. ونخلص من ذلك إلى أنه غير مطروح بحال ارتداء ملبس خاص لتغطية الوجه، فالإزار أو الجلباب يوضع فقط بشكل يغطي الرأس وقسماً من الوجه؛ لتتميز به النساء الحرائر كما أراد محمد[1].

وبين المفسِّرين ـ كما بين اللغويين ـ خلاف حول معنى (الجلباب). فقد فسّروه بالخمار، أو الملحفة، أو القناع، أو الثوب الذي يستر البدن من أعلاه إلى أسفله، أو ثوب أوسع من الخمار ودون الرداء، أو كل ثوب تلبسه المرأة فوق ثيابها. واختار القرطبي في تفسيره أنه الثوب الذي يستر كل البدن[2]. ولاختياره شاهد في قول الشاعر أبي الطيّب

---

(١) انظر: منصور فهمي، أحوال المرأة في الإسلام: ٦١ ـ ٦٢، ترجمة: رمندة مقدادي، مراجعة: هاشم صالح، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، ١٩٩٧م.

(٢) تفسير القرطبي ١٤: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

المتنبّي عن البدويات: حُمر الحلي والمطايا والجلابيب؛ لأنه أراد الملابس، وليس مجرد الخمار أو الرداء. وهذا المعنى هو المعروف اليوم في صيغة (جلاّبية): وهي ثوب فضفاض طويل تلبسه المرأة أو الرجل في شتى البلدان العربية. على أن المفسرين والفقهاء أخذوا الآية على أنها أمرٌ بستر الوجه كعلامة تميز الحرّة عن الجارية. وبهذا التفسير تكون الآية ٥٩ من سورة الأحزاب ناسخة للآية ٣١ من سورة النور، غير أن التفاسير لم تـنصّ على ذلك. وقد تابعت أقوال المفسرين فوجدتهم عند تفسير الآية الأولى يتحدّثون عن كشف الوجه، وحين يتناولون الآية الثانية يتحدثون عن ستره، دون أن يلتفتوا إلى التعارض بين التفسيرين. وهذه مشكلة صعبة الحل، منشأها تلك العبارة الواردة في سورة الأحزاب: ﴿**يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ**﴾. لكن في الآية شيئاً واضحاً هو التعليل الذي أعطته للأمر بإدناء الجلابيب[1].

إذاً في الآية تخصيصٌ لحالة معينة، وهي حماية أزواج وبنات النبيﷺ من الإيذاء، ولتفريق الحرّة عن الأمة. وهذا في الواقع الحاضر قد انتفى سببه؛ بموت أزواج وبنات النبي، ولعدم وجود الإماء، أو ما ملكت اليمين من السبايا والجواري. وهو ما يسمى بـ «مقاصد الشريعة»، أي لا يمكننا أن نلزم أية امرأة بارتداء الجلباب في وقتنا الحاضر؛ لكي تتميز عن قريناتها من النساء والإماء. أو على العكس من ذلك، فنمنع إحداهن من لبس الجلباب؛ للسبب نفسه، كما فعل الخليفة عمر بن الخطاب.

إذاً هذه الآية ليست أمراً لجميع النساء في جميع العصور بأن يلبسن الجلابيب. لذلك فإن الآية تتوجه بوضوح لنهي المرأة عن تسخير ثيابها في أغراض التبرّج، وهي فكرة لا علاقة لها بالحجاب، ولا تلزم المرأة بزيٍّ معيّن، بل تلزمها بأن تتحرّر من عقدة

---

(١) انظر: د. عايدة الجوهري، رمزية الحجاب، مفاهيم ودلالات: ١١٧، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م.

(الجارية)، وتكفّ عن اعتبار نفسها مجرّد سلعة جنسية. ولهذا السبب جاء في تكملة الآية الكريمة قوله: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ﴾؛ لأن تسخير الثياب لخدمة العريّ والتبرّج علامة واضحة وصريحة على تعمّد الإثارة ولفت النظر.

وجديرٌ بنا أن نتوقف عند معاني مفردات قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ﴾. فالدنو هو القرب، ولا يمكن تفسير الآية بأنها تعني: لكي لا يعرفن، بل على العكس، فهي تعني: لكي يُعرفن فلا يُؤذين. ولا يمكن أن يعرف الإنسان دون رؤية وجهه، فتنتفي بذلك حجة القائلين بأن الجلباب هو لتغطية الوجه.

إذاً عملية إدناء الجلابيب هي عملية وقتية طارئة، تلجأ إليها الحرّة، كإشارة للمنافق؛ ليعلم أن هذه المرأة العابرة هي من الحرائر المؤمنات فيلزم حدّه، ولا يعترض لها بالتحرّش. وبعد أن تتخطى هذا التحرّش تعود إلى سابق عهدها من كيفية اللباس والهندام.

وطالما أن علّة الحكم المذكور في الآية ـ وهي التمييز بين الحرائر والإماء ـ قد انتفت؛ لعدم وجود إماء (جواري) في العصر الحالي، وإذا كانت القاعدة في علم أصول الفقه تقول: إن الحكم يدور مع العلّة وجوداً وعدماً، فإن وجدت العلّة وجد الحكم، وإذا انتفت العلّة انتفى (رفع) الحكم، فإن علة الحكم المذكور في الآية (التمييز) قد انتفى، وكذلك انتفت ضرورة قيام تمييز بينهما؛ لعدم خروج المؤمنات إلى الخلاء للتبرّز (قضاء الحاجات)، وإيذاء الرجال لهنَّ. ونتيجةً لانتفاء علّة الحكم فإنّ الحكم نفسه ينتفي (يرتفع)، فلا يكون واجب التطبيق شرعاً[(١)].

---

(١) يحتمل المقدس الأردبيلي جواز إظهار المرأة لرقبتها وبعض صدرها وساقها، بل لولا الإجماع لذهب إلى جواز كشف الرأس.

(انظر: الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٤٢، ٢١٠، ٥٤٤، حقَّقه وعلَّق عليه: محمد باقر البهبودي، المكتب المرتضوي لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، وكذلك انظر: الأردبيلي، مجمع

هذا ما توصلنا إليه حول موضوع الحجاب الإسلامي (الشرعي) للمرأة المسلمة، من خلال الآيات القرآنية: آية الحجاب، آية الخمار، وآية الجلابيب. ولم نتطرق إلى الأحاديث النبويّة؛ لأننا آثرنا حصر البحث حول الآيات القرآنية فحسب.

وفي الختام ربما يثار تساؤل بأن الحجاب، وإن لم يقم عليه دليل في القرآن الكريم، ولكنّه يدخل في إطار الأحكام التي تحفظ كرامة المرأة وإنسانيتها.

والجواب: رغم الحاجة إلى أرقام تثبت ذلك الادعاء أو تثبت نقيضه فإن تجربة بعض المجتمعات مع فرض الحجاب أثبتت أنها لم تكن عاملاً في حفظ كرامة المرأة، بل كانت في بعض الأحيان سبباً في إهانة المرأة، وفرض الوصاية الذكورية عليها. وفي المقابل نجد أن الحرية واحترام حقوق الإنسان كانا سببين رئيسيين في إعطاء المرأة كرامتها وإنسانيتها، وإن كانتا قد تسببتا ببعض السلبيات فإنها لم تخص المرأة فحسب، وإنما الإنسان بشكل عام. فكل الحضارات جلبت السلبيات والإيجابيات للبشر.

إذاً لا علاقة للكرامة والإنسانية بلبس الحجاب، وإنما أفضى فرض الحجاب على المرأة، الذي عادة ما يرافقه انعدام الحريات الأساسية للإنسان، وعدم احترام حقوقه الفردية، إلى مزيد من الضغوط على حرية المرأة، وأدى ذلك إلى ممارسة انتهاك فاضح على إرادتها وحقوقها الشخصيّة. وقد يكون في الحجاب ما يعتبر مناسباً في بغداد وفاضحاً في الرياض، وما يعتبر معتدلاً في لندن أو باريس وخليعاً في أفغانستان والخرطوم[1].

الفوائد والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٢: ١٠، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣م.

(١) كانت النساء العربيات في النبي صلى الله عليه وآله وخلفاء الراشدين يسفرن عن وجوههنَّ وأكفهنَّ من غير زينة. يقول الدكتور علي الوردي: إنّ السبب الحقيقي المخفي وراء ظهور الحجاب بهذه الصورة هو التقاليد والعادات والفوارق الطبقية، التي أخذت تنمو وتتوسع بسبب توزيع الغنائم على المقاتلين بعد الفتوحات الإسلامية الواسعة.

ويلحظ من هذه الآيات أن الطابع العام لها هو تعليم المؤمنين الآداب والسلوكيات، سواءٌ ما كان منها بين الرجل والمرأة، أو بين المؤمنين والرسول. ففي الإسلام كانت النساء، في عهد النبي والخلفاء الراشدين، سافرات الوجه والكفّين، على طريقة نساء الأرياف في العالم العربي. وقد ظلت المرأة على ذلك زمناً غير قصير، حتى الفتح الإسلامي، حيث غرقت البلاد الإسلامية بأعداد كبيرة من الرقيق، وبخاصة الجواري، الذين تحولوا إلى تجارة مربحة تدر ثروات طائلة، والتي هي في الحقيقة نتيجة حتمية للفتوحات الإسلامية، التي حصل بموجبها المسلمون على غنائم كبيرة ومتنوعة، ومن بينها آلاف الرقيق من العبيد والجواري، الذين استخدموهم في مجالات عديدة، غيّرت كثيراً من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وبخاصة العلاقة مع النساء، وخصوصاً الحرائر منهنّ.

وقد ترتب على انتشار الرقيق والجواري والغلمان أن حدث فصل تام بين الحرة وغيرها؛ للحفاظ على حصانتها ومنزلتها الاجتماعية؛ لأن الجارية لا تُعدُّ محصَّنة من قبل سيدها فلا يقع عليها طلاق، ولا يطبّق عليها حدّ الزنا. وقد جاء في الحديث الشريف: «ليس على أمَة حدٌّ حتى تحصن». ولذلك كان على المرأة الحرّة أن تميّز نفسها عن الجارية. كما حظر الفقهاء على الجواري لبس الحجاب، بمعنى أن يتحجبن كالحرائر.

ومما مرّ ذكره يلاحظ المرء أن القرآن والإسلام كان قد رفع من مكانة المرأة

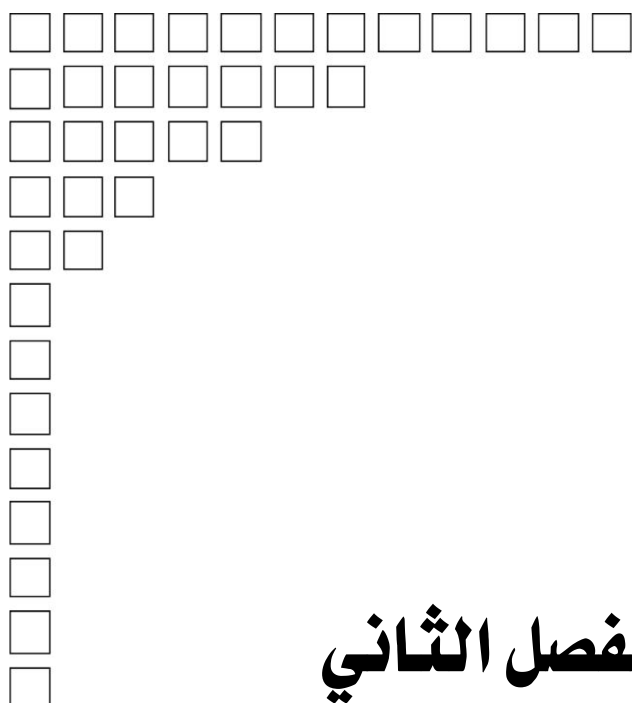
ويبدو أن الحجاب قد انتشر منذ العهد الأموي، ولكنه كان محصوراً بالحرائر من الطبقة العليا، وبمرور الزمن قلدت الطبقات الأخرى الطبقة العليا. ومن الملاحظ أنه كلما كثرت الجواري أصبح الحجاب رمزاً للمرأة الحرة في جميع الطبقات. أما حجاب الوجه، الذي انتشر في العصر العباسي، وما زال منتشراً في بلدات إسلامية كثيرة، فقد كان يخص الحرائر.

(انظر في ذلك: د. علي الوردي، حوارات في الطبيعة البشرية، إعداد: سعد البزاز، جريدة الشرق الأوسط، الحلقة الثانية، ٢٦ أيّار / مايو «May» ١٩٩٦م.

الاجتماعية، إلاّ أن وضعها كان قد تراجع على ما كان عليه في العقود الأولى من الإسلام، بعد أن تحوّلت الخلافة إلى ملك عضوض منذ بداية الدولة الأموية، ثم استفحل خلال الدولة العباسية، التي مثلت «عصر الحريم» وامتهان المرأة وكرامتها من جهة، وتراجعت خلالها مكانتها عما كانت عليه في صدر الإسلام، حيث كانت أوفر حظاً، وكانت لها خيارات أكثر. وقد يعود الاختلاف في ذلك إلى الاختلاف في تفسير بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتحدث عن النساء، وكذلك إلى التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي جعلت المجتمع الإسلامي أكثر انغلاقاً وتخلّفاً، وهو ما ترافق مع ترسيخ السلطة السياسية للاستبدادية والنزعة الأبوية واستحداث عادات وتقاليد أخذت تتوسع وتتضخم على حساب النص الديني المقدس.

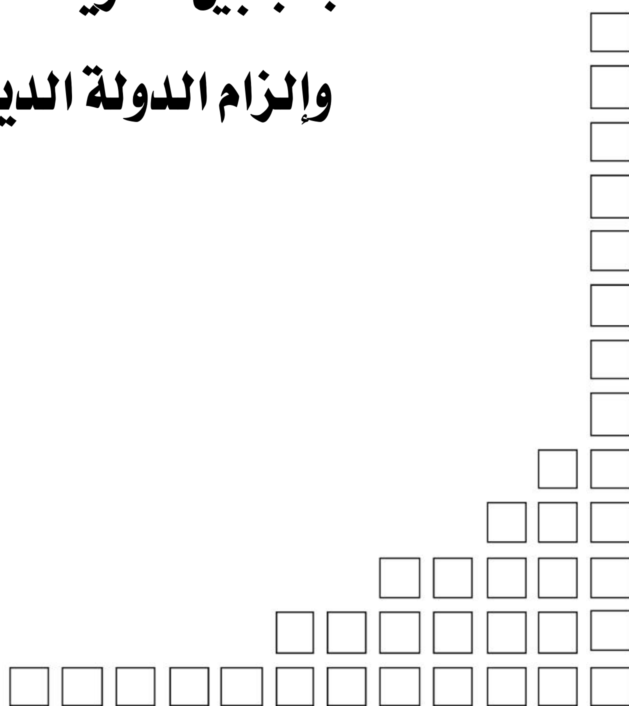
ولذلك أصبح حال المرأة اليوم أمراً يدعو إلى التساؤل والنقد والرثاء، خصوصاً بعد أن أجحف المجتمع الأبوي في حق المرأة، وحوَّلها إلى مجرد «وعاء للنّسب»، أو قصر دورها على المطبخ وتربية الأطفال من دون تربية نفسها وتعليمها، وجعل منها كياناً سالباً قنوعاً ومعزولاً عن المجتمع. استعبدها الرجل، وجعل منها «دمية جميلة» تغوص في سبات عميق، ولا تؤمن إلاّ بالخرافات وبالأساطير.

والواقع أن المشكلة الحقيقية ليست في هضم حقوق المرأة بالحجاب بقدر ما هي في حقوق المرأة المهضومة في المجتمعات العربية والإسلامية. فإن الحجاب، أي النقاب المعروف منذ أقدم الأزمنة في الشرق، لا يمنع المرأة من المشاركة في العمل والنشاط الاجتماعي والاقتصادي. فالنساء العربيات والمسلمات، وبصورة خاصة الريفيات، يعملن مع الرجال في الحقل من الصباح حتى المساء، وهنَّ يرتدين الحجاب التقليدي. إذاً ارتداء الحجاب لا يمثل بالضرورة «تخلفاً ورجعيّة»، كما أن عدم ارتداء الحجاب لا يمثل بالضرورة الحداثة والموضة والتقليد.



الفصل الثاني

الحجاب بين الحرّية الشخصيّة وإلزام الدولة الدينية



نظرية الإلزام بالحجاب

تشييد الأدلّة وتفنيد حجج المعارضين

الشيخ سعيد ضيائي فر[(١)]
ترجمة: الشيخ كاظم خلف

مقدمة

﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥).

إن الدين الإسلامي دين ثقافة وسياسة، بحيث إن ارتباطه بالثقافة والقضايا الأخرى كارتباطه بالفلسفة، وهو يعطي الأولوية في الأهمية للوعظ والأخلاق. والأخلاق هي الجهة المانحة للدساتير الفقهية والحقوقية والسياسية[(٢)].

وقد طرحت التربية الأخلاقية في الإسلام على أنها من الأهداف العالية للبعثة[(٣)]،

---

(١) أستاذ في الحوزة العلمية. ومدير قسم فلسفة الفقه والحقوق في كلية الفقه والحقوق في قم.

(٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ١١٧.

(٣) ذكر القرآن الكريم في آيات متعددة أن تزكية وتهذيب الأخلاق هي أحد أهم أهداف البعثة

وتعد من الملكات والصفات الأخلاقية، وعرّفت على أنها من أهم العوامل في بناء شخصية الإنسان[١]. وعليه فإن تربية هذا البعد والساحة الإنسانية يجب أن يؤخذ على أنه من أهم العوامل والأسس في البعد الشخصي للإنسان. وعلى هذا الأساس، فالإسلام يعير «العفة» أهمية بالغة[٢] كإحدى الخصوصيات الأخلاقية الحميدة، ويؤكد على بسط وتحكيم «الحجاب» كأحد أهم الطرق لحفظ العفة في المجتمع الإسلامي[٣].

ففي التثقيف وسن القوانين يروِّج الإسلام الحجاب كقيمة حميدة وبهية وسلوك معروف وواجب يجب أن يؤخذ به[٤]، لكن هذا لا يعني أنه لم يتخذ تدابير حقوقية وقضائية في أي ظرف ـ حتى كخيار أخير ـ مقابل عدم العفة وعدم الالتزام بالحجاب. ومن وجهة نظرنا فإن اتخاذ الإجراءات الحقوقية والقضائية ليس هو الخيار الأول من بين الخيارات المطروحة، لكن لا نستطيع أن ننفيه كآخر خيار في موارد وظروف خاصة يجب علينا البت فيها. وبعبارة أخرى: لا نستطيع أن نقول من الناحية الفقهية: إن الدولة الإسلامية لا تستطيع تحت أي ظرف ـ كقضية سالبة كلية ـ أن تتخذ إجراءات حقوقية وقضائية تجاه هكذا مجرمين ومتخلفين، بل يبدو أننا نستطيع أن نجد أدلة تثبت هذا الحق للدولة الإسلامية، كقضية موجبة جزئية.

فما هي وظائف الدولة الإسلامية في مجابهة ظاهرة عدم الالتزام بالحجاب وعدم

(البقرة: ١٢٩ و١٥١؛ وآل عمران: ١٦٤؛ والجمعة: ٢)، والهدف من بعثة الرسول الأكرم تعميم مكارم الأخلاق، فقد قال: إنما بعثت لأتمم الأخلاق (انظر: محمد محمدي ريشهري، ميزان الحكمة ٩: ٣٢١).

(١) محمد مهدي النراقي، جامع السعادات ١: ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) النور: ٣٣. للاطلاع على الأحاديث: محمد محمدي ريشهري، المصدر السابق ٦: ٣٦١.

(٣) النور: ٣٠، وقد وضعت تعليلاً لقانون غض البصر وستر العورة بالعفة واللباس الطاهر.

(٤) الأحزاب: ٥٩

العفة، وما هي الحقوق والواجبات التي لها وعليها؟

للدولة الإسلامية ـ من دون أدنى شك ـ وظائف ملزمة بتأديتها. وهذه الوظائف نستطيع أن ننظر لها من ناحيتين: **الناحية الأولى**: الوظائف العامة التي تقع على عاتق النظام الإسلامي، ويجب أن يعمل بها تحت أي ظرف؛ **والناحية الثانية**: الظروف الخاصة التي تحتم على الدولة أداء وظائف خاصة.

١. وظائف النظام الإسلامي الأصلية

المراد من الوظائف الأصلية الشيء الذي يجب أن يتبعه النظام الإسلامي كقاعدة أولى. ووظيفة الدولة الإسلامية الأصلية هي العمل على إعداد أو كتابة أو تدوين برنامج جامع ومنظم يسير عليه الناس، لكن هذا لا يعني أن تغفل وظائفها المهمة الأخرى، كالتبليغ، وإسداء النصائح، والإشراف العام. ويبدو أن الحجاب الشرعي والحفاظ على العفة لا يحصل إلا إذا دوّن برنامج شامل ومختص يُعمل به كمنظومة وبتنسيق كامل.

أ. تدوين برنامج جامع ومنظم

من أول وأهم وظائف الدولة الإسلامية في مجال الحجاب تدوين برنامج جامع ومنظم يشمل كل آحاد وفئات المجتمع، ويشجع الناس على رعاية هذا الأسلوب في منظومة منسقة. وعلى أثره يجب أن تهيئ الدولة جواً وأوضاعاً مناسبة بحيث تشجع الأفراد على رعاية الحجاب وحفظ العفة عملياً. ومن مقدمات تهيئة هذا الوضع التثقيف وترسيخ القيم، بحيث يحوز الحجاب والعفة على مرتبة عالية في المجتمع، وكل من يحترم العفة والحجاب يحظى بمنزلة اجتماعية عالية واحترام أكبر وتقدير أكثر[١].

(١) يصور القرآن الكريم أهل التقوى بأن لهم مكانة أفضل وقدراً أكرم عند الله سبحانه: ﴿إِنَّ

وفي المقابل من لا يحترم العفة ولا يوفّي الحجاب حقه لهم منزلة أدنى، وإذا أصروا على عملهم يعاملون بلا مبالاة واحتقار في المجتمع(١). ومن المؤكد أنه في أوضاع كهذه يتشجع من يهمه شيوع القانون، وعدم التصادم، ومراعاة تطبيق الأحكام الاجتماعية، لحفظ جوهر العفة وصدف الحجاب؛ لأن أقلَّ تأثير في مجتمع كهذا من ناحية الاعتقاد بحفظ جوهر العفة وصدف الحجاب أنفعُ وأقلُّ كلفة، وفي المحصلة النهائية تكون أوفر لهم. ونلاحظ أن هذا الوضع سيهدي من يعمل على أساس المنفعة والفائدة ـ بحسب طريقته وخلقه واختياراته ـ إلى هذا الهدف؛ إذ لا يمكن لهذه الشروط والأوضاع أن تتحقق بسبب الإمكانيات والعوامل المخلة في المجتمع، وعلى المخططين أن يسعوا للتوصل إلى أوضاع لا ينظر فيها إلى حفظ جوهر العفة وصدف الحجاب كأمر باهظ

أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وهي في الواقع نوع من أنواع المسابقة للحصول على أعلى مستوى من التقوى.

(١) يقول أمير المؤمنين عليه السلام في إحدى الروايات: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نلقى أهل المعاصي بوجوه مكفهرة» (الحر العاملي، وسائل الشيعة ٦، باب ٦). وكذلك قد ورد في روايات متعددة النهي عن توافق الصالحين مع المذنبين وأنهم يستحقون العقاب (بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي ١٢: ٣٨٦؛ ١٤: ٥٤؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ١٨٠). فتقارب الإصلاحيين مع المذنبين قد يكون للقيام بهدايتهم وإبعادهم عن حالة (النهي عن المنكر). ومن الجائز أن يولِّد لدى المذنب حدساً بأن نوع التصرف الذي يقوم به صحيحٌ. وعليه فعدم المبالاة وقلة الاهتمام في حالة الإصرار، وأخذها على أنها حالة من حالات النهي عن المنكر، أمر مرغوب ولازم. وعلى هذا فإن الفرق بين ما يقوم به الإصلاحيون والنهي عن المنكر واضح، وهو أن الإصلاحيين لا يقصدون هداية وإصلاح المذنبين، ومن الجايز في بعض الموارد أن يؤيدوهم في تصرفاتهم، ولكن الناهي عن المنكر يكون قصده الإصلاح والهداية، وإذا كان يعطي المذنبين أهمية فذلك بقصد إصلاحهم، وعلى أساس أنه أحد عناوين النهي عن المنكر. ولذلك فإننا نعرض هذه الروايات، والتي هي بعنوان «النصيحة المشفقة والفنية»، وعلى أساس أنه أحد عناوين النهي عن المنكر، على أنها إحدى أضرار المتدينين الثقافية، إلا أنها غير متجانسة.

الثمن وعديم الفائدة. وعلى سبيل المثال: إذا حافظ أحد على حجابه بدقة، أو اختار الحجاب الأفضل (العباءة)، لا يصادف نظرة سلبية أو نظرة تقلل من أهميته في المناسبات الاجتماعية. ونحن نرى ـ مع الأسف ـ هذه النظرة اليوم في بعض المناسبات الاجتماعية، بل الأسوأ أن توجد هذه النظرة في بعض الأفلام التلفزيونية بطريقة مرموزة أيضاً. فيولِّد استمرار هذه البرامج فكرة جديدة عند أفراد المجتمع، ويطرح هذا القلق على مستقبل الحجاب للأوفياء للحجاب: «إلى أية مرتبة وفضيلة وصلنا، وقد حافظنا على حجابنا؟». وهذا تحذير للثقافة الدينية[1].

أساسيات تدوين برنامج جامع ومنظم

لتدوين برنامج جامع ومنظم يجب أن نعرف أهداف الإسلام المرتبطة بالعفاف والحجاب بشكل مدروس ودقيق، ومن جهة أخرى يجب الاطلاع على العوامل المضاعفة لعدم الالتزام بالحجاب بطريقة ممنهجة، كي نستطيع الوصول إلى برنامج جامع ومنظم وعملي. لهذا يجب أن نوضح هذين العاملين:

١. اكتشاف الترابط بين الحجاب والأهداف العامة الأخرى

المسألة الأولى التي يجب أن نبحث فيها هي: ما هي أهداف الإسلام في مجال العفاف والحجاب؟ هل هي فقط الصيانة الاجتماعية، والتربية الأخلاقية، وتحكيم أسس الحياة العائلية، وضمان السلامة النفسية، وتكريم المرأة والامتناع من الوقوع في ورطة الابتذال، أو أن هنالك أهدافاً أخرى مطروحة أيضاً؟ وهل لدى الإسلام أهداف

(١) حسب وجهة نظر الكاتب فإن في ذهن واضع هذه الأسئلة وإظهار مزاحه بطريق يثبت بها بلسانه أن الموضوع المطروح في أدنى مستويات البحث، وأيضاً هو غير مهيأ لذلك، والنظام الإسلامي لم يوفق لأداء تلك المهمة.

عديدة بالنسبة إلى الحجاب والعفة أو لديه هدف واحد؟ وإذا كان يتبع أهدافاً متعددة فما هو الارتباط والنسبة بينها؟ هل هذه الأهداف طولية، بحيث يكون الهدف في خدمة الهدف الآخر، أو أنها مستقلة وفي عرض بعضها، بحيث ينظر إلى كل منهم كهدف مطلوب ونهائي، أو أنها في عين الاستقلال ولديها رابطة قريبة ومتداخلة، بحيث لا نستطيع أن نأخذ واحداً منها دون الآخر؟ وما هو ارتباط أهداف الإسلام بالنسبة إلى الستر مع أهدافه بالنسبة إلى المجالات الفردية والاجتماعية؟ وما هي رابطة أهداف الإسلام بالنسبة إلى الحجاب والستر، وبناء الشخصية وتربيتها؟ وما هو دور الستر والحجاب في تقرب الإنسان من الله سبحانه وتعالى، وبالعكس؟ وما هو تأثير الأحكام الأخرى، كالأحكام العبادية (وخاصة الصلاة)، في منع عدم الالتزام بالحجاب وقلة العفة من الناحية الاجتماعية؟ وما هو ارتباط الستر مع أهداف الإسلام بالنسبة للاقتصاد، والسياسة، والعائلة و...؟ وهل الإسلام ملتفت بالنسبة إلى تحريم الرعونة؟ وهل أن الرعونة تسبب ضعف القوى الاقتصادية والأخلاقية في المجتمع أو أنها تضر بالعلاقات السليمة في هذا المجال؟ وهناك أسئلة كثيرة أخرى تطرح في مجال السياسة، والعائلة، وغيرها.

والحقيقة أنه ليس هناك تحقيق عميق وجامع في هذا المجال[١]، ولم يُردّ على أسئلة كهذه بصراحة وواقعية. ولهذا يبدو أن التحقيق المدروس والعميق ضروري في هذا المجال.

---

(١) بعض الباحثين والكتاب صوروا «مسألة الحجاب»، «نظام حقوق المرأة في الإسلام»، «الثقافة العارية وعري الثقافة»، «تحليل جديد وعملي للحجاب»، «الحجاب بنظر القرآن والسنة»، «الحجاب في الأديان الإلهية»، «فلسفة الحجاب» في هذا المجال، ولكن الكثير من أسئلة المحاور الجدية لم تكن حاضرة، وخصوصاً في النظرة العامة ولأصحاب النظام.

٢. اكتشاف المؤثرات السلبية والإيجابية في الالتزام بالحجاب

من البديهي أن كل ما هو مستهجن في تصرف الشخص وأثره على المجتمع يكون معلولاً لعوامل موجدة ومشددة، ومن الطبيعي أنه من دون التعرف الدقيق والعميق على هذه العوامل لا يمكن أن يكون التصرف ذكياً وعلمياً. فالتعرف على العوامل المسببة للتصرف المستهجن في الشخص أصعب بالنسبة إلى المهاجر الاجتماعية؛ لأن العوامل المؤثرة على المجتمع لديها تنوع وغموض أكثر، وتؤثر عليها الأحوال الزمنية، والمحيطية، والثقافية، والقومية، و...، فيكون تأثيرها خاصاً. لذا تحتاج إلى تحقيق مدروس ودقيق أكثر. ففي هذا المجال يجب أن نسعى إلى تعيين العوامل المختلفة للتعرف على المهاجر، وتعيين مقدار تأثيرها، بالبحث والتدقيق الشامل (السياسي، الاقتصادي، التربوي، النفسي، الاجتماعي، و...). كما يجب أن نميز العوامل الداخلية والعوامل القابلة للوصول والمراقبة عن العوامل الخارجية غير القابلة للوصول، والعوامل غير القابلة للمراقبة المستقيمة، والعوامل الأكثر تأثيراً والأقل منها تأثيراً. وفي الجهة المقابلة يجب أن نميز العوامل القابلة للمنافسة والتبديل، والعوامل المضادة والمؤثرة على العوامل الموجدة للمهاجر الاجتماعية، ونبين ميزان التأثير على كل واحد منها بدقة ونظام.

ب. التوعية والتثقيف

إن إحدى وظائف النظام الإسلامي الأخرى في مجال العفة والحجاب توعية الناس بالنسبة إلى فوائده وآثاره الفردية والاجتماعية. ويجب أن لا نكتفي بالتوعية السطحية، بل يجب أن نجعلها ذاتية، ونوسع رقعتها، حتى تتفتح بصيرة الناس. ويبدو أن التوعية الصحيحة والاستفادة من الأساليب والأدوات العصرية لهما دور مؤثر ومفيد في هذا المجال، كما تهدينا المباني والتعاليم الإسلامية في توضيح هذا الأمر، لذا خلق الله سبحانه

وتعالى الإنسان موجوداً عالماً وحراً، وهذه الخصلة تميزه عن المخلوقات الأخرى. وعليه فإن الخطوة الأولى لتحفيز الإنسان، وخلق الشعور في اختيار الأفضل؛ للوصول إلى المطلوب في نفسه، هو العمل على رفع مستواه في التوعية وتثقيفه في هذا المجال. فالمطلوب إذاً هو تعميم رعاية الحجاب والعفة في المجتمع، ومن أجله يجب أن ننير بصيرة الناس وثقافتهم من جهة، وأن نظهر لهم عواقب ومساوئ الاستهتار وقلة العفة بصورة ملموسة وواضحة من جهة أخرى، كي يختاروا العفة والحجاب بقناعة وحرية، ويمتنعوا عن عدم الالتزام بالحجاب والعفة. وحينئذ نرى المجتمع يخطو نحو نمو ورقي الشخصية الإنسانية بقناعة وحرية تامة. ومن الواضح أنه كلما اقترن العلم بالعمل وشفع بالحرية يكون ذا قيمة بالغة، ومؤثراً في نمو ورقيّ شخصية الإنسان.

ولكن من المؤسف أن هذه الثقافة لم تكن في المستوى المطلوب، ولم يُستَفَد من الأساليب الجذابة والبناءة في هذا المجال. وعلى هذا الأساس فإن كثيراً من الزوايا الخفية والآثار وفلسفة الأحكام الإسلامية لم تبين بوضوح، وعلى أثر هذا فقد عد الإمام الخميني رحمه الله عدم توضيح وإدراك الفلسفة الحقيقية لكثير من الأحكام الإسلامية من أكبر الأمراض التي أصابت المجتمعات الإسلامية[1].

إضافة لذلك فإن الإنسان العصري قد زادت معلوماته، فهو لا يقاس مع إنسان القرون الماضية، ومن جهة أخرى فقد أثرت الثقافة التي تعرض عن طريق وسائل الإعلام ـ عالمية كانت أو محلية ـ على ذلك الإنسان، وأوجدت فيه أنه للعمل بأي دستور أو قانون يجب أن يكون على علم بآثاره وفلسفته المطلوبة، ويعمل على مدى

(١) في صحيفة الإمام ٢١: ٧٦ يبين لطلابه في درس البحث الخارج عن الحكومة الإسلامية، ويوصيهم من أجل استقرار النظام الإسلامي بهذا المطلب: «دونوا قوانين الإسلام وفوائدها وانشروها» (ولاية الفقيه: ٢١٢).

إدراكه وتصميمه لهذا الدستور أو القانون، ولهذا فإنه من غير المتوقع من الإنسان المتدين العصري أن يكون كآبائه وأجداده الأولين يعمل بالأحكام الدينية فوراً، بدون أن يطّلع على آثارها وفوائدها الإيجابية. إذاً فإن أحد شروط المجتمع الإسلامي اليوم ـ خصوصاً عندما نأخذ بعين الاعتبار الهجوم الثقافي من قبل المجتمعات الغربية والدول غير الإسلامية بوسائل الإعلام والطرق الدعائية ـ تبيين الفلسفة والآثار الإيجابية للأحكام الإسلامية. وهنا يجب أن نعترف أن أساليب الثقافة في الدولة لم تؤدَّ على الوجه المطلوب. ومن واجبهم أن يوضحوا آثار الأحكام الإسلامية الإيجابية بعقلانية متناسبة مع مستوى فهم الطبقات المختلفة. فربما تحتاج في بعض الموارد إلى بيان الفلسفة والآثار الإيجابية للأحكام بإقامة أدلة لإقناع الأذهان المتسائلة والباحثة. وربما يكون من الضروري أن نجيب على شبهات الجماعات الأخرى بطريقة علمية استدلالية. إذاً من وظائف الثقافة أيضاً توضيح الأحكام الإسلامية لكل الفئات الفكرية والقانونية في المجتمع بوعي واستدلال منطقي وعقلائي، لتلين قلوبهم وتتغير أفكارهم حول الإسلام، خصوصاً إذا ما استخدمت في هذا المجال الطرق الفنية والتبليغية بلغة القصص أو الفيلم أو المسرحية والأناشيد؛ لتصوير الآثار الإيجابية للعمل بالأحكام الإسلامية، ومن ناحية أخرى يجب أن يتفهموا الآثار السلبية لبعض الأعمال.

ج. استخدام أساليب الجذب والترغيب

في المرحلة السابقة أشرنا إلى إحدى وظائف الدولة المهمة وهي الارتقاء ببصيرة الإنسان، وقد بينا أن هذه الطريقة هي الطريقة المثلى والطبيعية لتهييج الإنسان نحو المطلوب، لأنها تتكئ على البعد العقلاني الذي هو أوسع وأعلى بعد في الإنسان. ومع هذا فالإنسان ليس موجوداً في بعد واحد أو منحصراً ببعد عقلائي، بل إن بعد العاطفة والإحساس من أهم أبعاد وجود الإنسان؛ إذ كما يؤثر ارتقاء مستوى الفهم والبصيرة

وتقوية الساحة العقلائية في الإنسان فإن جلب الميول العاطفية والأحاسيس لديه تعتبر من العوامل المهمة في تنشيطه أيضاً، حتى أننا نستطيع أن نقول: إن هذا البعد له تأثير كبير في حياة الأفراد. وعليه نستطيع أن نؤثر على أذهان الأفراد بالطرق الأخلاقية والتبليغية أكثر من الطرق المنطقية والاستدلالية. وهناك الكثير من الناس الذين يقتنعون من الناحية العقلية والمنطقية بالنسبة إلى فائدة العمل، وحتى ضرورته، ولكنهم لا يعملون بها؛ لأن قلوبهم وأحاسيسهم لا تطاوعهم. وفي المقابل هناك من يعمل بها تبعاً لأحاسيسه ومتطلبات نفسه، وإن لم تقتنع عقولهم، أو حتى في بعض الأحيان ليس لديهم أي استدلال عقلي معارض لهذه المسألة. لهذا يجب أن تلين قلوب الناس وتنجذب تجاه الأحكام والقوانين الدينية. والتشجيع واستخدام الأعمال الفنية في التوعية لهما أكبر الأثر في هذا المجال. كما أنه لا يوجد بديل للتبليغ العملي.

د. النصيحة المشفقة والحاذقة

كما أن للإنسان بعد عقلائي يؤثر في كثير من قراراته فكذلك يعتبر البعد الحسي والعاطفي من أهم العوامل التي تؤثر تأثيراً أساسياً في حياة كثير من الناس. ومن الملاحظ في الدين الإسلامي وجود النصيحة التي تؤدّى بطريقة عطوفة وحاذقة موازية للدعوة والتبليغ الحكيم. فالإسلام عدو للذنب، ولكنه حبيبٌ للمذنب. ولذلك يسعى بكل عطف ورحمة أن ينجي الذين تلوثوا بالمعاصي مما تورطوا فيه. والقرآن الكريم يوضح في آياته الشريفة أن الله سبحانه وتعالى يحب التوابين[1]. وورد في الروايات أن الله عزّ وجل يحب المذنبين، ويجب أن تقع الفرقة بين المذنب وذنبه. وعلى هذا الأساس فالروايات تبين أن الابتعاد عن المعاصي له آثار إيجابية، فقد ورد: إذا تاب العبد المؤمن

(١) ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

توبة نصوحاً أحبه الله، وستر عليه في الدنيا والآخرة[١].

ويوصي علماء الفقه والأخلاق بطريقة النصيحة على أساس هذه التعاليم. وكمثال على ذلك يقول الإمام الخمينيرحمه الله: «حري بالآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يكون كالطبيب المشفق المداوي، والأب العطوف، متوجهاً إلى مصلحة المذنب، وأن يكون إنكاره من اللطف والرحمة على المذنب بالأخص، وعلى عموم الناس بالعموم»[٢].

والواقع هو أن هذه النظرة إلى المذنب بصورة عامة، ولغير الملتزم بالحجاب بصورة خاصة، ضعيفة عند المتدينين والناصحين لدينا، حيث نستطيع أن نعده ضرراً على ثقافة المتدينين، فهناك فاصلة عميقة بين الثقافة الدينية الأصيلة (الثقافة رقم ١) والثقافة الرائجة والمألوفة عند كثير من المتدينين (الثقافة رقم ٢). فنظرة الثقافة الدينية الأصيلة إلى المذنب لا تقلل من التقابل بينه وبين الناصحين فحسب، بل في بعض الأحيان تصل بينهما إلى نقطة الصفر، حتى من الناحية النفسية، فإنها تكون سبباً في تقوية الإحساس بالاطمئنان عند المذنبين بالنسبة للناصحين، وبالتدريج يصبح المذنب معهم في نفس الجهة. وهذه النظرة تجعل المذنب يحس أنه محبوب لدى الناصح، وتفتح المحبة طريق الاطمئنان له، ومن ناحية أخرى لا تجعل الناصح يشعر تجاهه بالحقارة، بل تعطيه إحساساً بأنه ذو شخصية، فالإحساس والشعور بالشخصية تفسح له المجال كي يهتدي إلى الطريق الصواب.

---

(١) ميزان الحكمة ١: ٥٥٥. وكذلك قال الرسول الأكرم: «إن الله يحب العبد ويبغض عمله» (محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٩: ٦٠١، و ٤٦: ٢٣٤، ٦٨: ٣٦٧؛ نهج البلاغة، الخطبة ١٥٤؛ والمعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة: ٥٣، السطر ٩. والمراد من بغض العمل الذنوب، حيث إنها جاءت في بعض الروايات الأخرى (نهج البلاغة، تحقيق محمد عبده: ٣٣١).

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٤٨١، المسألة ١٤.

لهذا يجب أن يكون الاهتمام بهذه المرحلة جدياً كالمرحلة السابقة؛ لما لها من دور أساسي وإصلاحي. ومن ناحية أخرى فإن النظرة غير الصحيحة والاستفادة غير المناسبة لا تأتي بالنتيجة المطلوبة، بل تفضي إلى نتيجة عكسية. كما أنه إن لم نجتز هذه المرحلة لا تتم الحجة، ولا نصل إلى مرحلة الإجراء القانوني.

هـ. الإشراف العام

هناك وظيفة أخرى للنظام الإسلامي، وهي «إيجاد مؤسسة للإشراف العام». إن الرقابة العامة في الإسلام اقترحت على أنها إحدى الأصول المهمة والمقدسة، وتعتبر أيضاً من وظائف الشعب ومهام الدولة.

ومن الملفت للنظر أن الدولة لا يجب عليها أن تقوم بهذا العمل المهم فحسب، بل يجب عليها أن تهيئ له مقدمات، بحيث إن هذا الشيء المهم في المجتمع يصبح أساسياً، وسنة يُسار على أساسها، وسيرة عامة؛ كي تُضمن السعادة والسلامة في المجتمع.

ومن المهام الوظيفية المهمة والمقدسة لتلك الرقابة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وتعتبر في الإسلام النظارة العامة. وقد وردت آيات وروايات متعددة تبين دورها ومقامها في سلامة المجتمع، وحفظ أهداف الدين، والدفاع عن أحكام الشريعة، حتى أنه يستفاد من بعض الآيات والروايات، بالإضافة إلى هذه المهمة، أنها تطرح الرقابة على أنها مؤسسة اجتماعية وسياسية[1].

---

(١) كالآية الشريفة: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران: ١٠٤). وهذه الآية تختلف عن غيرها من الآيات، حيث إن الآيات الأخر تقرأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أن ظاهره تكليف فردي لكلّ مكلف على حدة، أما هذه الآية فإنها ربطت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمكلَّف مباشرة. ومن الجائز أنها تريد من هذا كله أن المتصدين للنظام يعملون على إيصال مهمة الدعوة إلى الخير والأمر

لقد استعرضنا في هذا القسم خمس وظائف للدولة في مواجهة ظاهرة عدم الالتزام بالحجاب وقلة العفة[1]. ويظن الكاتب أنها من واجبات الدولة الأساسية. وإنْ لم تقم بإنجازها بإتقان، وتستفيد من كل الإمكانات والظروف المهيأة لها، فلن يوجد مجال للمواجهة الحقوقية والقانونية.

٢. الخيارات الإسلامية الخاصة والاستثنائية

المراد من الخيارات الخاصة والاستثنائية تلك الأمور التي وضعها الشارع طبق شروط خاصة، خلافاً للقاعدة. ففي هذا القسم نحقق في السؤال التالي من الناحية الفقهية، وهو: هل للدولة الحق في مواجهة الأشخاص غير الملتزمين بالحجاب بالقانون والقوة الملزمة أم أنه لا يوجد لها مثل هذا الحق من الناحية الفقهية أو القانونية في أية حالة من الحالات؟

والجواب على مثل هذا السؤال يتوقف على البحث في الأدلة التي توجد في هذا المجال، أو من الممكن توضيحها. لكن يجب أن نذكر عدة نقاط لتوضيح موضوع

بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعنى هذه الإرادة هي تشكيل أساس اجتماعي وسياسي لأداء هذه المهمة.

(١) الأقسام الخمسة التي ذكرت للدولة لا تحتاج إلى كثير من بحث واستدلال. ومن الجائز أنها تحتاج للتوضيح والتوجيه في مقام إبداء الرأي، والانتباه من الغفلة في مقام العمل والتخطيط. إذاً لنبتعد عن الخطة والبحث في أدلتها في هذا القسم بطريقة منفصلة، ونرجع القراء إلى الدليل الخامس والسادس والسابع التي ذكرت كتابتهم في القسم الثاني. وهذه الأدلة الثلاث تثبت بصورة مباشرة المهام التي ذكرت في هذا القسم. علاوة على ذلك نستطيع أن نستفيد من بعض الأدلة الأخرى عن طريق الأولوية. وبهذا التوضيح فإن الدولة ذات الحق على الذين لا يراعون الحجاب الشرعي في أن تجعل لهم عقاباً على ذلك تستطيع ـ بطريق أولى ـ أن تذكرهم أو تدعوهم إلى مراعاة الحجاب الشرعي.

البحث:

النقطة الأولى: في بعض الأحيان يكون السؤال عن وظيفة الدولة في حال عدم الالتزام بالحجاب، فمن وظيفة الدولة أن تستفيد من طرق المواجهة القانونية والقضائية؛ وفي بعض الأحيان يكون السؤال عن حق واختيار الدولة في الاستفادة من هذا الطريق، فبحثنا في هذا القسم هو الفرض الثاني.

النقطة الثانية: هناك من يعتقد أن حق الدولة كموجبة كلية وغير مشروطة بشروط خاصة، وهناك من يعتقد أنه كموجبة جزئية وفي أجزاء خاصة. وباعتقادنا أن حق الدولة لا يثبت كموجبة كلية، ومما لدينا من الأدلة نستفيد أنه بعد انقضاء مراحل معينة وظهور شروط خاصة يثبت هذا الحق للدولة.

النقطة الثالثة: المراد في هذا القسم أن التدقيق في حكم المسألة على أنه حكم أولي، ولكن بسبب عدم الالتزام بالحجاب تسبب بظهور عنوان ثانوي، مما يبعث على الخروج من مجال بحثنا.

النقطة الرابعة: إن استخدام الطريقة الحقوقية والقضائية في بعض الأحيان تسبب مفاسد ونتائج سلبية أكبر، بحيث إنها تتفوق على تنفيذ هذا الحكم. ففي هذه الظروف، وعلى أساس قاعدة الأهم والمهم، وإلى أن تتوفر مثل هذه الشروط، لا ينفذ الحكم، وهذا الموضوع أيضاً خارج عن بحثنا؛ لأن تشخيص النتائج ومقارنة المصالح والمفاسد في مقام التنفيذ بحث آخر، ولديه ضوابط أخرى أيضاً. فتعيين ضوابطه تتم ببحث أصولي، وكذلك تشخيص الأهم من المهم في التكاليف الفردية تقع على عهدة المكلف، وفي الأحكام الاجتماعية تقع على عهدة ولي الأمر والمراجع والمنظمات القانونية.

بعد أن وضح هذا البحث نبحث الأدلة التي أقيمت لهذا الموضوع، أو التي من الممكن أن تبحث على ضوئه.

أدلة نظرية الإلزام الحكومي بالحجاب

١. الإجماع

ادعى بعض الفقهاء الإجماع[١]، أو نفي الخلاف[٢]، في مسألة جواز التعزير لترك أي واجب أو فعل حرام.

لكن لا نستطيع أن نعتبر هذا الادعاء دليلاً مقنعاً ويعتمد عليه لهذه المسألة؛ وذلك للأسباب التالية:

١ـ إن هذه المسألة نادراً ما طرحت في كلام الفقهاء قبل طرحها في الفقه التفريعي[٣].

وقد جاءت على لسان الفقهاء في زمن الفقه التفريعي[٤] أكثر من ذي قبل، وذلك على أساس الرأي المختار والمشهور بين المتأخرين. والإجماع والشهرة المعتبرة وجدت قبل تدوين الفقه التفريعي، أي قبل كتابة «المبسوط» بيد الشيخ الطوسي، وليس بعده.

٢ـ الشرط الثاني لاعتبار الإجماع والشهرة هو أن لا يوجد نص في المسألة المطروحة، ففي حالة وجود دليل أو نص في مسألة ما فمن المحتمل أن يستند عليه الفقهاء في فتواهم، والإجماع ذو الدليل الشرعي أو محتمل الشرعية ليس له أي اعتبار بما هو إجماع، بل يجب أن يقارن بالدليل النصي الذي استند عليه الفقهاء، فإن كان هذا الدليل تاماً، بحيث يستند على دليل وحكم شرعي فبها، وإلا فلا يمكن الاعتماد على الإجماع والنص كدليل؛ لأنه في هذه المسألة توجد أدلة ونصوص من المحتمل أن يستند عليها

---

(١) السيد محمد الشيرازي، الفقه (كتاب الحدود والتعزيرات) ٨٧: ٤١٤.

(٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٤٤٨؛ السيد أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٧.

(٣) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٤١٥ ـ ٤١٦.

(٤) الشيخ الطوسي، المبسوط ٥: ٦٩؛ المحقق الحلي، شرائع الإسلام ٤: ٩٤٨.

المجمعون، ولهذا لا يوجد إجماع تعبدي يكشف عن رأي المعصوم.

٢. سيرة المعصوم[1]

قد عُيِّن في الشريعة حدٌّ للتخلف عن بعض الواجبات والمحرمات، ولكن لم يعين لكثير منها أية عقوبة. ومع هذا نلاحظ أن المعصوم كان يعاقب المتخلفين في هذا المجال. وهذا الأمر يبين لنا أن الأصل في إيقاع العقوبة على المتخلف في نفس الوقت الذي أدى به ذلك التخلف عن الواجب والحرام، وهذا أمر جائز ومشروع؛ وذلك لأن المعصوم لا يرتكب أمراً غير مشروع[2].

وهنا يمكن أن يواجهنا إشكال، وهو أن الذنوب التي يعاقب عليها المعصوم ذنوبٌ متعددةٌ، وفعل المعصوم يبين أن المجازاة على هذه الذنوب الخاصة جائز، ولكن لا يمكن إثبات أنه يعيِّن للذنوب الأخرى عقوبة أيضاً. وبعبارة أخرى: إن الانتقال من عقوبة ذنب إلى عقوبة ذنب آخر نوع من القياس الممنوع عند الإمامية. بالإضافة إلى أن الفعل ليس له لسان، ولا ندري ما الذي أخذه المعصوم بعين الاعتبار لفعله. ولهذا فإن الدليل أخصُّ من المدَّعى.

وفي جواب الإشكال الأول يجب أن يقال: في بعض الأحيان نريد أن نثبت أصل الجواز في مجال الأحكام الجزائية غير المنصوصة. وبدون أدنى شك إذا ثبت فعل المعصوم في أحد الموارد فإنه يثبت في الموارد الأخرى؛ لأنه ليس من المحتمل أن يكون هناك فرق بين الموارد المنقولة في الروايات والموارد الأخرى. والقياس الممنوع كذلك لا يشتمل على الموارد التي نصل إليها عن طريق إلغاء الخصوصية أو تنقيح المناط بملاك

(١) إلى هنا بحث الكاتب في خطب الفقهاء، وقام بتقرير سيرة المعصومين في كلام الفقهاء، والتزم الكاتب بكلام الفقهاء الذين تمسكوا بسيرة العقلاء.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ٣٣٧.

الحكم، كما درسنا هذا الموضوع في محله. لذلك فإن الاستناد على الظهور أو عدم الفرق يوجد به قطع واطمئنان[١].

وفي بعض الأحيان نريد أن نثبت مقدار العقوبة في مورد خاص قد عينه المعصوم للموارد الأخرى. وفي هذه الحالة لا يمكن أن نصل إلى القطع عن طريق عدم الفرق بين الموارد التي ذكرت في الرواية والموارد الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك فإن الموارد التي ذكرت إذا لم يعين الشارع لها حدّاً خاصّاً فإن فعل المعصوم لن يكون من باب تبليغ الحكم الإلهي من الأصل، كي يقال: إن تعميمه من مورد إلى آخر قياس، بل إنها من الموارد التي فوضت إلى الإمام كحاكم.

وأما في الجواب عن الإشكال الثاني فنقول: إن الفعل من حيث هو فعل لا يدل على حكم خاص، كالوجوب والحرمة، لكن يدل على أصل الجواز بالمعنى العام[٢]. وقد ثبت في علم الكلام أن دائرة العصمة واسعة وممتدة، والمعصوم ليس فقط في مقام تبليغ الأحكام، بل في مقام العمل بتلك الأحكام أيضاً[٣]. إذاً بطريقة طبيعية يثبت جواز هذا الفعل للمعنى العام.

٣. اهتمام الإسلام بحفظ النظام الاجتماعي

قد أظهر الإسلام اهتماماً شديداً بالنظام الاجتماعي، حيث إنه في بعض الأحيان تراجع عن إجراء أحكامه بسبب الإخلال بالنظام الاجتماعي. ومن خلال الروايات نرى ذلك التوجه أيضاً. وقد استند الفقهاء على هذه الروايات التي تشير إلى الإخلال

---

(١) للاطلاع أكثر: مجلة نقد ونظر، سعيد ضيائي فر، مكانة العقل في الاجتهاد، العدد ٣١ ـ ٣٢: ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٢) كما هو ثابت في أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٦٢ إلى الآخر.

(٣) سعيد ضيائي فر، مكانة المباني الكلامية في الاجتهاد: ٤١١ إلى...

بالنظام الاجتماعي في فقههم. إذاً إذا كان العمل الحرام يخل بالنظام الاجتماعي، ويستحق صاحبه العقاب، ففي هذه الحالة إذا كان العمل مباحاً ولكن كان علة في اختلال النظام الاجتماعي فإن صاحبه يستحق عليه العقوبة أيضاً. وبناءً على هذا فإن تعيين العقوبة للذنوب التي تخل بالنظام جائز بطريقة أولى[1]. وفي هذه الحالة نستطيع أن نعين لعدم الالتزام بالحجاب في الأوضاع التي تخل بالنظام الاجتماعي عقوبة وجزاء.

ومع هذا فإن هذا الدليل أخصُّ من المدَّعى، ويثبت جواز تعيين العقوبة على المذنبين وفق شروط خاصة تؤدي إلى الإخلال بالنظام الاجتماعي، لكنَّ المدَّعى جواز تعيينها عقوبة لعدم الالتزام بالحجاب حتى لو لم يسبِّب إخلالاً بالنظام.

٤. اهتمام الإسلام بتحقق أهدافه وتنفيذ أحكامه

بما أن الشارع المقدس ومؤسس الدين الإسلامي قد اهتم بإبلاغ أهداف ذلك الدين وأحكامه فقد اهتم اهتماماً شديداً بإجراء تلك الأحكام. وبما أن قوام الإمامة التكفل بتفسير الدين وبيانه للناس فهي أيضاً مسؤولة عن تنفيذ أحكامه وتحقيق أهدافه. وقد دلت على ذلك الأدلة[2]. وبالإضافة إلى هذا فقد أنشئت منظمات، كمنظمة الحكومة،

---

(١) هذا الدليل جاء مبهماً في كلام السيد الخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٧.

(٢) لقد اهتم الله بمسألة الإمامة اهتماماً زائداً، حيث يقول في محكم كتابه: **﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾** (المائدة: ٦٧). وجاء في الروايات المعتبرة: «بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية» (الكليني، الكافي ٢: ١٨، ٤١؛ محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي ٨: ٦٠). وجاء في الرواية الرضوية: «الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين صلاح الدنيا وعز المؤمنين. إن الإمامة أس الإسلام النامي» (الشيخ الصدوق، الأمالي: ٧٧٥؛ كمال الدين: ٦٧٧؛ معاني الأخبار: ٩٧). ومن أجل الاطلاع على أدلة

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من المنظمات، لتبين اهتمام الإسلام بتنفيذ الأحكام بوضوح، والاهتمام الشديد بجواز تعيين العقوبة للمخالفة العلنية، كالمجاهرة بالأكل أمام الناس في شهر رمضان، أو المجاهرة بشرب الخمر، وغير ذلك.

٥. قاعدة اللطف

قاعدة اللطف هي إحدى القواعد الكلامية لدى المذهب الإمامي[١]. ووفقاً لهذه القاعدة فإن الرحمة الإلهية واللطف الإلهي اقتضت بعث الأنبياء والرسل؛ ليوضحوا للناس التشريعات والقوانين الإلهية. كما اقتضت نَصْب الأئمة لذلك. ومقتضى اللطف الإلهي تهيئة أرضيةٍ صالحة لأداء الواجبات وترك المحرمات[٢]. وعليه فإن واجب الدولة الإسلامية أن تهيئ الأرضية المناسبة، وتوفر الأوضاع اللازمة، للعمل بهذه الأوامر الإلهية والسنن الأخلاقية. كما يقتضي هذا اللطف الدعوة إلى الحجاب والعفاف ومنع التظاهر بعدم الالتزام بالحجاب. وتستطيع الدولة استناداً إلى قاعدة اللطف أن تسُنّ قوانين وتفرض عقوبات على المتخلفين عن الالتزام بالحجاب وعدم العفة. وبهذه الطريقة تقرب الناس إلى الطاعة وتبعدهم عن المعصية.

ومن الواضح أن هذا الدليل مبني على آخر مرتبة من مراتب اللطف. ويعتقد البعض أن اللطف اللازم في حدود إيضاح الأحكام والأوامر الإلهية؛ والبعض الآخر يعتبر اللطف لإجراء الأوامر الإلهية؛ وهناك من ذهب أكثر من هذا، حيث ذهب إلى أن

أخرى تبين اهتمام الإسلام بإجراء الأحكام الشرعية راجع: مواضع المباني الكلامية في الاجتهاد: ٥٤٩ وما وراءها.

(١) من أجل المطالعة أكثر في هذا المجال راجع: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه: ٢٥٩. وقد حسبه أحد الأسس الحكومية بالخصوص ص٨٥ وما بعدها.

(٢) مواضع المباني الكلامية في الاجتهاد: ٢٤٣ وما بعدها.

جعل اللطف لازمٌ للأحكام الجزائية. وهذا الدليل يستند إلى لزوم جعل اللطف في المرتبة الأخيرة. وبنظر الكاتب فإن دليل اللطف لديه القدرة على إثبات المرحلة الأخيرة منه، وإن كان هناك بين مراحل قاعدة اللطف مراحل عقلية، كأن تمهد ثقافياً أن يكون لها الكفاءة، بأن يكون من اللطف أن لا يصل الجزاء إلى حد العقوبة.

٦. الفلسفة الوجودية للدولة الدينية

فلسفة الحكومة في المجتمعات العرفية هي فقط لإثبات المنظومة الاجتماعية[١]، ولكن الحكومة في الفكر الإسلامي لديها فلسفة أخرى، بالإضافة إلى تثبيت النظم، وهي التمهيد وتهيئة الأوضاع والقيم، وتنفيذ الأحكام الدينية. ويعتبر القرآن الكريم أن إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من آثار وبركات اقتدار المؤمنين الطبيعية، التي من أحد مصاديقها اتخاذ الحكم[٢]. وفي وصايا رسول الله صلى الله عليه وآله إلى بعض الولاة وعمال الحكومات يذكرهم بأهداف الحكومة الإسلامية[٣]. ويعتبر أمير المؤمنين عليه السلام أن تنفيذ التعاليم الدينية وتأدية الحدود الإلهية أحد أهداف الحكم[٤].

(١) للاطلاع أكثر راجع: ويل دورانت، تاريخ المدنية ١: ٣٢. وقد طرح العلماء المسلمين كذلك هذه الفلسفة. وكمثال: العلامة الحلي في كشف المراد: ٣٨٨، وأبو الحسن الأشعري في المقالات: ٢٧ والأسد المبين: ١٢٨، وهناك بعض العلماء المسلمين الذين شرحوا كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام في قوله: «لابد للناس من أمير بر أو فاجر» (للاطلاع: ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة ٢: ٣٠٨، وابن ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة ٢: ١٠٣).

(٢) ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَللهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١).

(٣) علي أحمد ميانجي، مكاتيب الرسول ٢: ٥١٩؛ بحار الأنوار ٧٤: ١٢٦؛ تحف العقول: ١٩.

(٤) «اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسة في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام

ولهذا فإن مقتضى الفلسفة الوجودية للحكومة الدينية هو تنفيذ الأهداف وأحكام الدين؛ لأن الفلسفة الوجودية هي العلة الغائية التي يرتبط بها وجود أو عدم وجود الحكم. ويلزم هذه الفلسفة الوجودية التثقيف وتثبيت الأسلوب الحسن في المرحلة الأولى، وأيضاً تثبيت هذا الحق للدولة، بأن يكون لها حق اللجوء إلى القانون في المراحل الأخرى. ويمكننا القول بعبارة أخرى: إن هذا الدليل في المرحلة الأولى يضع وظيفة التمهيد الثقافي على عاتق الدولة، وإن لم يفلح هذا الحل فعلى الدولة أن تستخدم المجابهة الحقوقية والجزائية.

٧. قاعدة: العقوبة لكل ذنب

يستنتج من بعض الروايات أن الله سبحانه وتعالى قد جعل لكل تخلف عن الواجب أو فعل حرام عقاباً. فقد جاء في إحدى الروايات المعتبرة: إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبيَّنه لرسوله، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً[١].

والذي يستفاد من هذه الرواية أن الله عز وجل جعل ضابطاً وإطاراً، وعين عقاباً لكل من يتعدى ذلك الإطار الذي وضعه الله كحد فاصل بين الجزاء والعقاب[٢].

لكن لنرد المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطلة من حدودك». (نهج البلاغة، الخطبة ١٣١). وكذلك نقل في موضع آخر: «اللهم إنك تعلم أني لم أرد الأمر، ولا علو الملك والرياسة، وإنما أردت القيام بحدودك والأداء لشرعك ووضع الأمور في مواضعها وتوفير الحقوق على أهلها والمضي على منهاج نبيك، وإرشاد الضال إلى أنوار هدايتك» (ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٢: ٢٩٩). وللاستزادة أكثر من أهداف الحكومة طبق نظر أمير المؤمنين عليعليه السلام راجع: لبيب بيضون، تصنيف نهج البلاغة: ٥٨٤ وما بعدها.

(١) الكافي ١: ٥٩، ح٢؛ الحر العاملي، الفصول المهمة ١: ٤٩٧.

(٢) إن التمسك بهذه الرواية متعلق بما قد بينته، ولكن في مقابل المنكرين لا يجب عليه إثبات ما بينته

ولكي نقرب الاستدلال بهذه الرواية نقول: إن الحجاب والستر أحد الأطر والقوانين والدساتير الإلهية الإلزامية[١]، ولمن لم يتخذ هذا الواجب كقانون واجب التطبيق حدٌّ؛ حسب مقتضى ذيل تلك الرواية: «وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً». إذاً الرافض لتك القوانين يستحق العقوبة. وفي الوقت الذي يكون فيه العقاب الإلهي ثابتاً في حقه فمن الطبيعي أن للدولة الحق أن تقوم بتنفيذ الحكم بحقه[٢].

ومن الممكن أن ينشأ إشكال في هذا التقريب، وهو أنه في هذا التقريب تكون العقوبة للتخلف عن كل واجب وفعل حرام. ولكنّ الحقيقة أنّ المسألة ليست بهذه الصورة؛ إذ نسأل: ما هو المراد من «كل شيء» في جملة «وجعل لكل شيء حداً»؟

ويظهر لنا في هذه القطعة عدة احتمالات، وهي:

الأول: كل أفعال الإنسان، أعمّ من أن يكون لها حكم إلزامي أو حكم ترجيحي، أو يكون فاقد الاثنين.

ومن المؤكد أنه ليس بهذا المعنى؛ لأنه لا يتفق مع الجملة التي تليها: «وجعل لمن تعدى ذلك الحد حداً»، فيلزم القول: إن التخلف من الحكم الترجيحي (إن كان المكروه هو راجح الترك، أو المستحب هو راجح الفعل) تقع عليه العقوبة. وهذا أمر

الرواية، بل يكفي إثبات الرواية مجملة لهم. وبهذا ادعى بعضهم ذلك، راجع: علي كريمي جهرمي، الدر المنضود (تقريرات درس خارج فقه آية الله گلپايگاني) ٢: ٢٩٤؛ السيد أحمد الخونساري، جامع المدارك ٧: ٩٨.

(١) كذلك توجد آيات قرآنية نستفيد منها هذا المعنى، فالقرآن الكريم في كثير من الموارد التي يبين بها الحكم الإلزامي يضيف بعدها: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللهِ**﴾.

(٢) في الحال التي يتيقن الحاكم الإسلامي هذه الوظيفة فقد قربها بعض الفقهاء بهذه الطريقة (أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ٢٢٥)، أم أن الحاكم قد نصب من قبل الله سبحانه وتعالى لإجراء الأحكام الشرعية، كما قاله بعض الفقهاء، مثال: أحمد النراقي، عوائد الأيام: ١٨٧؛ والإمام الخميني في كتاب البيع ٢: ٦١٩).

واضح الفساد.

الثاني: إن كل الأفعال الملزمة من ناحية الشريعة إن كانت واجبة فهي لازمة الفعل وإن كانت حراماً فهي لازمة الترك.

وهذا الاحتمال مرفوض أيضاً؛ لأنه قد عين في الشريعة حداً لتلك الذنوب، وهي معدودة، كالزنا واللواط والسرقة و...

وبعد أن بطل هذين الاحتمالين يبقى احتمال واحد، وهو حسب وجهة النظر المطروحة صحيحاً، وهو أن يكون المراد منها الذنوب الخاصة التي يقع الحد الواجب عليها. بالإضافة إلى أن الشواهد الخارجية تؤيد هذا الاحتمال، وهي هذه الجملة في ذيل رواية أخرى: إنّ شخصاً قد ارتكب ذنباً ذا حدٍّ[1].

إذاً هذه الرواية لم تعين عقوبة للعصيان في كل حكم إلزامي، كي يقال: إن إحدى الأحكام الإلزامية هو الحجاب، وتستطيع الدولة أن تعاقب من تخلف عن هذا الأمر الإلهي. فيجب أن يقال في الإجابة: ليس المراد من الرواية الذنوب التي يقع عليها الحد؛ لأنها تصبح قضية بشرط المحمول، وسوف يصبح معناها أن الله سبحانه وتعالى وضع لكل ذنب ذي حدٍّ حدّاً، ولا يعقل أن يتفوه العاقل بهذا، فكيف يمكن أن يتفوّه الإمام المعصوم ـ الذي هو فوق العلماء في الحكمة والعلم ـ بهذا. ومما يسبب الالتباس في التعبير هو خلط المعنى العام اللغوي بالمعنى الخاص المصطلح، ففي زمن الصدور كان معنى الحد في اللغة والعرف عاماً، وقد استعمل آنذاك في العقوبات الخاصة التي

---

(١) سأل رسول الله سعداً: «لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت تصنع به؟ فقلت: كنت أضربه بالسيف، فقال: يا سعد، فكيف بالأربعة؟ فقال: يا رسول الله، بعد رأي عيني، وعلم الله بأنه قد فعل، فقال: إي والله، بعد رأي عينك وعلم الله بأنه قد فعل؛ لأن الله جعل لكل شيء حداً، وجعل لمن تعدى ذلك الحد حداً» (الكافي ٧: ١٧٦؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٥؛ وسائل الشيعة ٢٨: ١٤).

وصفت للذنوب الخاصة، كالسوط للزنا، وقد أصبح مع مرور الزمان يستعمل في هذا المعنى الخاص في الفقه، وأصبح من المصطلحات الرائجة، ويستعمل الآن بدون قرينة بنفس معناه الاصطلاحي، ولكن كان له معنى عام وواسع في عصر صدور الروايات. ولا يمكن أن يقال: إن الإمام كان يريد منه هذا المصطلح العصري. ولو شككنا أن يكون مراد الإمام المعنى العام اللغوي أو المعنى الخاص المصطلح فإن الأصل يقتضي عدم استخدام المعنى المصطلح؛ لأنه لا يوجد لدينا أي شك أن الحد في اللغة والعرف العام له معنى موسع اصطلح عليه بعد ذلك في الفقه في المعنى الخاص. ولا نعلم أنه في عصر الإمام الباقر عليه السلام وصل إلى حدّ الاصطلاح لكي يراد بهذه الرواية المعنى الخاص أم لا. وبمقتضى الاستصحاب لم يبلغ حد الاصطلاح، فلهذا لا يمكن أن يقال: إن المراد منها معناها الفقهي الخاص.

وبالإضافة إلى هذا لو ادُّعي أن «الحد» في عصر صدور الروايات ـ زمان الإمام الباقر عليه السلام ـ يستعمل في الرواية في معناه الاصطلاحي بنفس معناه الفقهي فالقرائن تبين لنا أن المراد منه ليس معناه الفقهي الخاص، بل من الجائز المراد منه المعنى اللغوي الواسع. وهذه القرائن هي:

أـ جملة «إن الله تبارك وتعالى لم يدَعْ شيئاً تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله». وهذه الجملة شاملة عامة بطريقة حصر البيان، ولكن من هذا العموم المؤكَّد يأتينا القول: «جعل لكل شيء حداً... وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً» أيضاً ليؤكد بشكل واضح في «لكل شيء» على العمومية. وهذه قرينة واضحة على أن المراد من الحد في جميع تلك الجمل ليس المعنى الاصطلاحي المضيق؛ لأنه يستلزم أن هذا العموم الذي قد ذكره وأكد عليه قد حمل على عدة أحمال خاصة ـ مثل تخصيص الأكثر ـ، وهذا قبيح ومستهجن.

ب ـ الحد في جملة «جعل لمن تعدى ذلك الحد حداً» مرتين، ولا يمكن أن يقال: إن

كلمة «حد» التي جاءت في جملة واحدة تعطي نفس المعنى؛ إذ من الجائز أن الحد الأول في «ذلك الحد» كان إطاراً وحكماً شرعياً، والحد الثاني عقاب لمن تجاوز ذلك الإطار. فعندما يثبت أن الحد الأول لم يكن متعلقاً بالذنوب الخاصة فمن الطبيعي أنه لن تكون مجازاتهم على الذنوب الخاصة. إذاً المراد من الحد الثاني مطلق العقاب، لا خصوص الحد بمعناه الاصطلاحي الفقهي.

فعلى هذا يكون معنى الرواية أن الله سبحانه وتعالى قد وضع لكل شيء إطاراً وحدوداً، وجعل لكل شخص يتعدى هذه الأطر والحدود عقوبةً. وأحد الأطر الإلهية هو الحجاب، ومن لم يلتزم به يحل عليه العقاب. وعلى هذا فإن الرواية هنا تدل على المدعى.

ومن الجائز أن يشكل على المعنى المذكور في الرواية بأن الرواية قد ذكرت أن الله سبحانه وتعالى قد وضع عقوبة لعدم الالتزام بالحجاب، والمدعى هو أن الدولة تستطيع أن تعين العقوبة. وعلى هذا فإن الدليل والمدعى لا يتطابقان.

ونقول في الجواب: إن حق المجازاة طبق هذه الرواية من قبل الله سبحانه وتعالى، لكنه فوض مقدار العقوبة لولي الأمر، كالتعزيرات، والقوانين الأخرى، التي فوض أمر تقديرها إلى ولي الأمر[1].

إذاً أصل تجويز العقوبة يرجع إلى الله سبحانه، وبنفس هذا الدليل من الصحيح أن يسند إلى الله عز وجل، كما أسندته الرواية إلى الله عز وجل.

٨. قياس الأولوية أو المساواة (أولوية العقوبة)

في الروايات هناك بعض الذنوب تسبب التعزير، ومفسدتها أقل من عدم الالتزام

---

(١) مثل مقدار الجزية يرجع بها ولي الأمر، أما أصل وجوب دفع الجزية فقد ورد في القرآن.

بالحجاب أو في نفس المستوى، من قبيل: الاستمناء[١]، واستلقاء رجلين تحت غطاء واحد[٢]، واستلقاء امرأتين تحت غطاء واحد[٣]، وتقبيل الجنس الواحد ـ الذكر مع الذكر والأنثى مع الأنثى ـ بشهوة[٤]، وأكل لحم الحيوان الذي لم يذبح على الطريقة الشرعية، أو أكل لحم الخنزير[٥]، وشرب الدم[٦]، وسرد الروايات في المسجد[٧].

وعلى هذا عندما يكون نوم اثنين من جنس واحد (رجلين أو امرأتين) تحت لحاف واحد، أو أكل لحم حيوان لم يذكَّ، سبباً للتعزير فمن باب أولى يكون عدم الالتزام بالحجاب ـ بحسب قياس الأولوية، أو على الأقل قياس المساواة ـ موجباً لثبوت العقاب في حق مرتكبه.

ومع أن هذا الدليل ـ كالدليل السابق ـ لا يثبت العمومية[٨]، ولكنه من أجل إثبات خصوص المورد ـ عدم مراعاة الحجاب الواجب ـ تام.

٩ـ إلغاء الخصوصية من الموارد المنصوصة

جاء في الروايات أن هناك تعزيراً لبعض الذنوب التي ذكرت في الميادين المختلفة،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٣، ح١ ـ ٣.

(٢) المصدر السابق: ٨٤، ح١.

(٣) المصدر السابق، ح١.

(٤) المصدر السابق: ١٦١، ح١.

(٥) نفس المصدر: ٣٧٠ ـ ٣٧١، ح١ ـ ٣.

(٦) نفس المصدر: ٣٧١، ح٣.

(٧) نفس المصدر: ٣٦٧ ـ ٣٦٨، ح١.

(٨) الفرق بين هذا الدليل والدليل السابق أن الدليل السابق أكثر رسوخاً وثباتاً على إثبات العمومية، أما هذا الدليل لإفهام المساواة أو الأولوية في مورد من الموارد المنصوص عليها بجواز التعزير.

والبعض منها حق الله عز وجل، ولا دخل فيها لأحد، كالاستمناء[١]، والبعض منها حق الناس، كالهجاء[٢]، والفحش[٣]، والنظر في بيوت الآخرين[٤]. والبعض من هذه الذنوب يُعد من الذنوب الكبيرة، والبعض منها يُعد ذنوباً صغيرة، مثل: نوم شخصين من جنس واحد في نفس اللحاف[٥]، أو اجتماع رجل وامرأة في منزل واحد[٦] بما يسمى خلوة غير شرعية. وهناك بعض الذنوب التي توجب اختلال النظام في المجتمع، مثل: الاحتكار[٧]، والاختلاس[٨]، وأكل الربا[٩]، وشهادة الزور[١٠]. وهناك ذنوب تقع على عاتق الإنسان نفسه، مثل: جماع الرجل لزوجته في دورتها الشهرية[١١]، أو في حال الصوم[١٢]، والاستمناء[١٣]، وشرب الدم، أو أكل الميتة[١٤]. وهناك بعض الأمور المكروهة قد عزَّر المعصوم مرتكبها[١٥].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٣، ح١ ـ ٣.
(٢) نفس المصدر: ٢٠٤، ح٥.
(٣) نفس المصدر: ٢٠٢ ـ ٢٠٣، ح١ ـ ٤.
(٤) نفس المصدر ٢٩: ٦٦، ح٢.
(٥) نفس المصدر ٢٨: ٨٤، ح١.
(٦) نفس المصدر: ١٤٥، ح١ ـ ٢.
(٧) دعائم الإسلام ٢: ٣٦.
(٨) نفس المصدر: ٢٦٨، ح١ و٢ و٤ و٦.
(٩) نفس المصدر: ٣٧١، ح٢.
(١٠) نفس المصدر: ٣٧٦، ح١ ـ ٢.
(١١) نفس المصدر: ٣٧٧، ح١ ـ ٢.
(١٢) نفس المصدر، ح١.
(١٣) نفس المصدر: ٣٦٣، ح١ ـ ٣.
(١٤) نفس المصدر: ٣٧١، ح٢ ـ ٣.
(١٥) الكافي ٧: ٢٦٣، ح٢٠؛ الطوسي، تهذيب الأحكام: ١٠: ١٤٩ ـ ١٥٠.

ومن خلال هذه الروايات نحصل على نتيجة مفادها أنه إذا كان الملاك جواز التعزير فإن الذنوب والمعاصي عامة ليس له أية خصوصية، فلا فرق بين الذنوب الكبيرة والمتعلقة بحق الناس أو بحق المجتمع. مع أن الفقهاء المتقدمين قد تمسكوا بهذا الدليل، لكن لا يوجد أي تقرير لهم حول هذا الموضوع ينفي تلك التفصيلات، والتقرير الذي يذكر كل التفصيلات واحتمال الخصوصية في نظر كل منهم ينفي ذلك.

١٠. أدلة النهي عن المنكر

من الأحكام المهمة والإلزامية في الإسلام حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهناك آيات وروايات كثيرة تدل على وجوبه. وقد ذكرت الروايات[١] وتوضيحات الفقهاء[٢] طرق ومراحل متنوعة لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإحداها أن يستلزم ذلك التدخل في شؤون الآخرين (تدخلاً فيزيائياً)؛ لأن التدخل في مثل هذه الحالة يسبب الفوضى. ويوجه الفقهاء ذلك الأمر على أنه من الواجب[٣]، بل إن هذه المسألة مشروط جوازها بإذن الإمام والحكومة الإسلامية[٤]، أو أنها من الوظائف التي تختارها الحكومة الإسلامية[٥]. ولهذا فإن مقتضى عموم أدلة النهي عن المنكر هو أن هذه القضية أيضاً من الواجبات، ولكن القيام على أداء هذه المهمة من وظائف وواجبات الحكومة، فإما أن تقوم هي بأدائها، أو تجيز للآخرين أن يقوموا مقامها في إنجاز تلك المهمة[٦].

(١) وسائل الشيعة ١٦: ١٣٣ ـ ١٣٥.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٨٣؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢١٥.

(٣) الطوسي، النهاية (طبعت في النهاية ونكتها) ٢: ١٥.

(٤) المحقق الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٥٩؛ وجواهر الكلام، المصدر السابق: ٣٨٣ ـ ٣٨٦.

(٥) الطوسي، الاقتصاد: ١٥٠؛ تحرير الوسيلة ١: ٤٨٢؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢١٨.

(٦) هناك بعض الفقهاء الشيعة قالوا: إن إذن الإمام ليس بشرط (العلامة الحلي ٤: ٤٦١)، ولكن

وقد يشكل على هذا الدليل بأن النهي عن المنكر بعد ارتكاب العمل يصبح حراماً. ومن المعروف أن أحد شروط وجوب النهي عن المنكر إصرار الشخص على استمرار المنكر أو تكراره، بل الظاهر الابتدائي منه، وبدون قرينة له، الرفع لا الدفع، أي إن ظاهره يبين أن المنكر قد وقع. على أن القانون قد جعل من أجل أن يمنع وقوع الذنب ويقف حائلاً أمامه. وعلى هذا ليس هناك منطقة اشتراك بينهما، بحيث تستطيع عموم أدلة النهي عن المنكر أن تعقد دليلاً للمدَّعى.

وللإجابة عن هذا الإشكال نقول: النهي عن المنكر له الشمولية، وجعل القانون له تلك الشمولية أيضاً، ولكن ليس له أية خصوصية في الدفع أو منع وقوع الجرم، بل من الجائز في كثير من الأمور أن مواد القانون تطبق بعد وقوع الجريمة. ومن أهداف المقننين هو منع الجريمة أو تقليلها، ولا يعني ذلك أن القانون قد وُضع لهذا المعنى فقط. فمن الواضح أن عمومية النهي عن المنكر على الأقل ترجع إلى بعض مواد الدفع، كما لو أن شخصاً يقدم على أداء مقدمات المنكر. ولو فرضنا أن النهي عن المنكر يختص بالمورد الذي يقع فيه المنكر فإن ملاك النهي عن المنكر له عمومية، وحيثيات البدء بمقدمات المنكر قريبة من المنكر نفسه أيضاً. ويقول الفقهاء في صورة ما لو أن شخصاً ما كان ينوي القيام بمنكر، ولكنه إلى الآن لم يقم به، فمن الواجب نهيه عن ما قصد القيام به[1]. والملفت للنظر هو أن هذه المسألة ذكرت بإصرار في ذيل الشرط؛ أي إنهم لم يروا منافاة

من غير المعلوم أن مبتغى أولئك خصوص الإمام المعصوم، بحيث إن إجازته في زمن الغيبة ليست بشرط أو أعم من أن يكون إمام معصوماً أو عادلاً.

(١) الإمام الخميني رحمه الله في ذيل الشرط الثالث ـ عدم الإصرار على الاستمرار ـ قال: «لو ظهر من حاله علماً أو اطمئناناً أو بطريق معتبر أنه أراد ارتكاب معصية لم يرتكبها إلى الآن فالظاهر وجوب نهيه» (تحرير الوسيلة ١: ٤٧٠، مسألة ٦؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥١، ذيل الشرط الثالث؛ السيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٦، ذيل الشرط الثالث).

بين الشرط وقصد الارتكاب.

١١. الأولوية القطعية (أولوية الإجبار)[١]

يمكن تقريب الأولوية من عدة ملاكات:

أ. أولوية الأحكام الإلزامية من الأحكام غير الإلزامية

توجد في الشريعة أحكام غير إلزامية، بحيث إن الناس إن لم يؤدوها فإن باستطاعة الحكومة أن تجبر الناس على إجراء ذلك الحكم الإسلامي. فمن الجائز، وحسب ما جاء في بعض الروايات؛ ولأجل تحقيق بعض تلك الأحكام غير الإلزامية، أن تقف الحكومة الإسلامية بوجه أولئك الناس الذين يؤدون تلك الأعمال بأشد ما تكون القسوة. وعلى هذا فعندما يكون للحكومة الإسلامية حق التعزير على الأحكام غير الإلزامية (مستحب، مكروه، مباح) فمن باب أولى يقال: إن الحكومة الإسلامية لها الحق أن تنجز الحكم الإلزامي. فالأحكام المستحبة أمثال: زيارة الرسول الأكرمﷺ[٢]، الأذان[٣]، صلاة الجماعة[١]، زيارة الأئمة المعصومينعليهم السلام[٢]، وصلاة

(١) محور الدليل الثامن الأولوية «إجراء العقاب»، ولكن محور هذا الدليل «أولوية الإلزام». إذاً يوجد فرق بينهما.

(٢) مثلاً: نقل عن الإمام الصادقعليه السلام في إحدى الروايات: «لو تركوا زيارة النبيﷺ لكان على الوالي أن يجبره على ذلك وعلى المقام عنده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين» (الحر العاملي، وسائل الشيعة١١: ٢٤، البروجردي، وجامع أحاديث الشيعة ١٢: ٢٣٣؛ الفاضل الآبي، كشف الرموز ١: ٣٨٧؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٢: ٣٧٣؛ العاملي، مدارك الأحكام ٨: ٢٦٠؛ السيد عبد الله الجزائري، التحف السنية: ١٩٦؛ أحمد النراقي، مستند الشيعة ١٣: ٣٣٠؛ جواهر الكلام ٢٠: ٥١.

(٣) بحار الأنوار ٨١: ١٢٨؛ الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٢: ٥؛ رسائل المحقق الكركي ٢:

العيد (بناء على القول باستحبابها)[٣]، أما الأحكام المكروهة فمثل: رواية القصص داخل المسجد[٤]. ويمكن أن يقال: إن كل تلك الأحكام أو أكثرها لم يجمع الفقهاء على أنها إلزامية وواجبة، بل من الجائز أنهم يفتون بالاستحباب المؤكَّد، ولكن هذه الأحكام لها خصوصية تمنع سريان هذا الحكم لمحل البحث ـ وجوب الحجاب ـ، وبما أن هذه الأحكام تعد من شعائر الإسلام ورمزاً وعلامة للمسلمين فلو صادف أن أهل مدينة أو منطقة أو دولة لم يطبِّقوا تلك الأحكام فإنه يشم منهم ريح الارتداد. لذلك يقال: إن هؤلاء الأفراد يجب أن ينهوا عن عمل المنكر حتى إذا اتخذ في حقهم الضرب والخشونة. إذاً الحجاب طبق هذه الأحكام له مزية وأولوية؛ لأنه من الواجبات، والأحكام الأخرى ليست كذلك، ولكنها مع ذلك تملك مزايا؛ لأن كل واحدة منها تعتبر شعاراً من شعائر الإسلام ومن رموز المسلمين. وعلى هذا الأساس فإن فتاوى بعض الفقهاء مبنية على جبر تطبيق الشعار الذي يتخذه المسلمون شعاراً لهم[٥]. فإذا ما أعطينا احتمال

١٦٢؛ ٣: ٢٧٣؛ الحلي، نهاية الأحكام ١: ٤١٠؛ مستند الشيعة ٤: ٥٢٠؛ محمد السمرقندي، تحفة الفقهاء ١: ١٠٤؛ النوري، المجموع ١: ١٤٧؛ أبو البكر الكاشاني، بدائع الصنائع ١: ١٤٧؛ محمد شربيني الخطيب، مغني المحتاج ١: ٣١٠.

(١) وسائل الشيعة ٥: ١٩٥، ٨: ٢٩٢؛ بحار الأنوار ٨٨: ٨؛ جامع أحاديث الشيعة ٤: ٤٤٣؛ تذكرة الفقهاء ٤: ٢٧٧؛ جواهر الكلام ١٣: ١٣٩ ـ ١٤٠؛ بدائع الصنائع ١: ٢٧٥؛ المجموع ٤: ١٨٥.

(٢) بحار الأنوار ٨٦: ٣٦، ١٠١: ١؛ الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ٣٤٠؛ المقداد السيوري، نقد القواعد الفقهية: ٤٠٣؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، الأقطاب الفقهية ١: ١٠٦.

(٣) راجع: المحقق الحلي، المعتبر ٢: ٣٠٩؛ تذكرة الفقهاء ٤: ١٢٢؛ عبد الكريم الرافعي، فتح العزيز ٥: ٣؛ المجموع ٥: ٣٠١.

(٤) الكافي ٧: ٢٦٣؛ تهذيب الأحكام ١٠: ١٤٩.

(٥) الحلي، كفاية ألأحكام ١: ٤١٠ و١١١؛ تذكرة الفقهاء ٤: ٢٢٧؛ فخر المحققين، إيضاح الفوائد

الخصوصية لا نستطيع بعد ذلك أن نعمم الحكم، وكذلك سوف يختفي القطع أو الوثوق بالأولوية التي هي ملاك التعميم والسراية من حكم لآخر.

ويُجاب عن ذلك:

أولاً: إن الحجاب أيضاً من شعائر المسلمين. إذاً يوجد نفس الملاك لذلك الحجاب. وعلى هذا لو قبلنا أن يكون ملاك الإلزام كون الفعل شعاراً فلا يوجد فرق بين الحجاب والأحكام التي ذكرت. فالآية ٥٩ من سورة الأحزاب بيَّنت بما لا يقبل اللبس أن أحد أهداف رب العالمين عز وجل الالتزام بالحجاب، ويعتبر التقسيم بين المسلمين وغير المسلمين نوعاً من العلامات التي يتزين بها المسلمون: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَّحِيماً**﴾.

وهذه الآية توضح لنا إحدى فلسفات الحجاب، بحيث أنه يعرّف النساء المسلمات من غير المسلمات؛ لذلك فكل النساء المسلمات ـ نساء المؤمنين ـ مكلفات بأداء هذه المهمة. ويذكر لنا القرآن فائدة تطبيق هذا الدستور، وهي أن تعرف المرأة المسلمة من غير المسلمة فلا تؤذى[1].

١: ٣٥٢؛ اللمعة الدمشقية: ٧٢؛ مستند الشيعة ٤: ٥٢٩. كما أن فقهاء أهل السنة لهم نفس النظر (راجع: ابن قدامة، المغني ٦: ٤٨٤).

(١) يعتقد الكاتب أن المراد من الضمير في «يعرفن» بنات رسول الله ونساء المسلمين، والمراد من «يعرفن عن غيرهن» غير نساء المسلمين. إذاً من الواضح أن الآية تدل بدلالة واضحة على الذي أشير على بعضهن (راجع: عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تفسير عبد السلام ٢: ٥٨٩؛ تفسير ابن زمنين ٣: ٤١٢)، أي «أن يعرفن» يقصد بها «يعرفن حرائر نساء المؤمنين من الإماء» (راجع: الطبري، جامع البيان ١٨: ٢٣٠؛ الصفائي، تفسير القرآن ٣: ١٢٣؛ تفسير ابن أبي حاتم ١٠: ٣١٥٤) يحتاج إلى تقدير مسهب لعدم وجود هذا الدليل. ومن الملاحظ أن هذا النوع من

ثانياً: بعض تلك الأفعال لا تعتبر من شعائر المسلمين، أمثال: رواية القصص داخل المسجد.

ب. أولوية الأحكام التوصلية من الأحكام التعبدية

في بعض الأحكام يكون قصد القربة بها واجباً. وعليه فإن أداء تلك الأعمال بصورة صحيحة لا يكون إلا مع قصد التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، ويطلق عليها أحكام تعبدية، مثل: الحج. وفي المقابل هناك أحكام لا يشترط فيها قصد القربة، مثل: الحجاب.

وقد جاء في الروايات المعتبرة ما يفيد أنه إذا امتنع الناس عن الذهاب إلى الحج فمن واجب الحكومة الإسلامية إجبارهم على الذهاب[1]. وكذلك ورد في روايات معتبرة أخرى أن الرسولﷺ قد جعل عقوبة للذين لا يحضرون صلاة الجماعة. وبهذا جعل أداء الواجب التعبدي إجبارياً[2]. فعندما يكون للدولة الشرعية الإسلامية الحق بإلزام

التفسير متأثر بالخلفاء الذين جاؤوا بعد الرسول، حيث لم يسمحوا للإماء بتغطية رؤوسهن، وهذا الأمر فقط كان في عهد الخليفة الثاني، ولم يذكر ذلك عن بقية الخلفاء (راجع: القرطبي، جامع لأحكام القرآن ٧: ١٨٣؛ الجصّاص، أحكام القرآن ٣: ٤٨٦؛ حاشية الدسوقي ١: ٢١٥). وكذلك جاء في روايات الإمامية نفس التفسير، ولكن الفقهاء عدوا تلك الروايات في مقام التقية. وقد أفتى المحقق الحلي، الذي كان يعتبر لسان المتقدمين، باستحباب التغطية (راجع: المعتبر ٢: ١٠٣). والبعض من الفقهاء قال باستحباب التغطية بالنسبة للإماء، وهذا مشهور عند فقهاء الشيعة (رياض المسائل ٣: ٢٤٥). لذلك فإن فقهاء الشيعة رأوا أن تلك الروايات من حيث السند وجهة الصدور مخدوشة. (مفتاح الكرامة ٦: ٣٧؛ رياض المسائل ٣: ٢٤٥؛ جواهر الكلام ٩: ٢٢٤).

(١) راجع: الكافي ٤: ٢٧٢، تهذيب الأحكام ٥: ٢٢، وسائل الشيعة: الحر العاملي ١١: ٢٣ ـ ٢٤؛ جامع أحاديث الشيعة ١٠: ٢٢١؛ جواهر الكلام ١٧: ؟؟؟.

(٢) راجع: تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٦ و ٧٥٣؛ وسائل الشيعة ١٩٥: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

الناس على أداء الواجب التعبدي، مثل: الحج، والصلاة، و...، فمن باب أولى سوف يكون لها الحق بإلزام الناس على أداء الواجب التوصلي.

ج. أولوية الأحكام الاجتماعية من الوظائف الشخصية

توجد في الشريعة بعض الوظائف التي إن تخاذل الناس في أدائها، ولم يقوموا بمسؤولياتهم تجاهها على أحسن وجه، فمن واجب الحكومة الإسلامية أن تجبرهم على أداء تلك المسؤوليات، مثل: اهتمام مالك الأنعام بفحص ومتابعة مائها وغذائها[١]، ومالك المباني بتفحص متانتها وترميمها[٢]، والمزارع برعاية البستان والمزرعة[٣]، والأهل بالنسبة للطفل الضائع[٤]. فإذا كان من حق الحكومة الإسلامية أن تلزم المالكين المذكورين بأداء وظائفهم الخاصة والشخصية يحق لها من باب أولى أن تلزمهم بالأحكام التي لها تأثير اجتماعي أقوى. وعلى هذا فإن تلك التقريبات الثلاث بإمكانها تبديل هذا الدليل بدليل معتبر بالنسبة للفقيه.

١٢. تأمين حقوق الناس

إحدى مهام الحكومة ـ أية حكومة ـ تأمين حقوق الناس. ولا يوجد فرق في هذا بين الحكومة الدينية والحكومة غير الدينية. فالحكومة غير الدينية لها نفس المهمة التي

---

(١) راجع: المختصر النافع: ١٩٦؛ كشف الرموز ٢: ٢٠٤؛ الفقعاني، الدر المنضود: ٢٠٥.

(٢) الفاضل الهندي، كشف اللثام ٧: ٦١٣؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية ٥: ٤٨٦.

(٣) تحرير الأحكام ١٤: ٤٦.

(٤) قال الفقهاء: إذا وجد طفل قد مات والديه أو أجداده فإن لأقربائه الحق بأخذه من الذين وجدوه ويتكفلون بحضانته، وإذا لم يحسنوا حضانته فللحاكم الحق بإلزامهم بذلك (راجع: تحرير الوسيلة ٢: ٢٣٣ ـ ٢٣٤؛ الگلپايگاني، هداية العباد ٢: ٢٩٩؛ السيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٢١٠؛ هداية العباد ٢: ٢٣٣.

تقوم بها الحكومة الأخرى. والفرق يقع من جهة مصاديق تلك الحقوق. هناك الكثير من المصاديق التي تقع في مجتمع ديني واحد تشترك بنفس المصاديق الحقوقية التي تقع في الحكومة غير الدينية، ولكن في المجتمع الديني نستطيع أن نعرّف الحقوق بطريقة أوسع أو نفس تلك الحقوق المشتركة تُفسَّر بطريقة موسعة. وهذا الدليل نستطيع أن نقرره بطرق شتى، ومنها: حقّ الأمان.

فمن حقوق الناس في المجتمع أن يحظوا بالأمن والطمأنينة. والأمن ليس ظاهرة ذات بعد واحد منحصر في الأمن العسكري أو الاقتصادي أو السياسي، بل هو ظاهرة ذات أبعاد عدة، تشتمل على الأمان والاطمئنان الفكري والنفسي والعقائدي. وعلى هذا فالمجتمع الذي يتقبل الناس فيه العقائد والسنن الدينية الخاصة تزعزع فيه التصرفاتُ المخالفة لتلك السنن الأمنَ والاطمئنان الفكري والنفسي في المجتمع، ويضيع حق من حقوق الأكثرية. وبهذه الحالة سوف تكون مهمة الحكومة المحافظة على حقوق الناس. وبدون أدنى شك فإن الحجاب والعفة من السنن الواجبة في الدين؛ لأن عدم الالتزام بالحجاب سيؤدي إلى اختلال الأمن الفكري والعقائدي والنفسي في كثير من المجتمعات الإسلامية. وطبعاً هذا الدليل يصدق في المجتمع الذي يعتبر الناس فيه الحجاب سنة دينية، بحيث إن قبول الناس به كسنة يجب العمل بها، وعدمها يسبب الخلل في أمن المجتمع، بل نستطيع أن نعده إحدى الدلائل الفلسفية للحجاب في الإسلام. وقد أشارت الآية الشريفة ٥٩ من سورة الأحزاب إلى هذا الموضوع[١].

وبالنظر إلى وظائف الحكومة الأخرى بالنسبة لحقوق الناس[٢]، كحق رعاية الصحة النفسية، وحق الرفاهية، و...، وهذه كلها طبعاً من واجبات الدولة تجاه المواطنين.

---

(١) ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين.

(٢) للاطلاع على هذا التحقيق: منوچهر طباطبائي مؤتمني ٢٤٤: ٢٤٥.

ويمكننا أن نقدم تقارير أخرى كذلك من هذا الدليل، أو نأتي بأدلة أخرى[1]، ولكن توضيحها خارج عن مجال هذا المقال.

وحسب اعتقاد الكاتب فإن هناك عشرة أدلة من الأدلة السابقة تدل على أن للدولة الحق التام في جعل الحجاب إلزامياً. ومن الممكن أن يتـناقش بعض الفقهاء في تلك الأدلة، ولكن بدون شك فإن مجموع هذه الأدلة تجبر الفقيه على القطع بالنسبة للحكم الشرعي.

أسئلة وأجوبة

بعد أن ذكرنا أدلة عدة تبين حق الدولة في التدخل لإجبار النساء على الالتزام بالحجاب، وتعيين حدٍّ لغير الملتزمات به، نجيب عن بعض الأسئلة التي تطرح في هذا المجال.

السؤال الأول: إن مقتضى الأدلة السابقة أن الدولة تستطيع أن تعين عقاباً لعدم الالتزام بالحجاب، فبأي دليل تقولون: إن هناك ترتيباً بين الخيار الثقافي والخيار القانوني والجزائي، ولا تستطيع الدولة أن تستخدم القانون والجزاء عندما يكون للحل الثقافي فائد؟ فهل نستفيد من هذه الأدلة السابقة هذا الترتيب أم هو مستفاد من أدلة أخرى؟

الجواب: الأدلة السابقة تدل على هذا الترتيب. وأيضاً باستطاعتنا الإتيان بأدلة أخرى تفيد ذلك الترتيب. فمن الأدلة السابقة يدل الدليلين الخامس والسادس على هذه المسألة، وقد أشرنا إليها في ذيل الدليلين. وسوف نكتفي بذكر دليل آخر هنا، وهو: إن إنزال العقوبة على الأفراد يعد ولاية على الشؤون الأخرى، وتقتضي القاعدة

---

(١) إلى هنا بحث الكاتب في أن الفقهاء تناولوا مسائل حقوق البشر بأقل تحليل في المباحث الفقهية، وهذه المسائل جديدة ولم تقيَّم من قبل بحيث يستفيد الفقهاء من هذا الموضوع أكثر، وخصوصاً هذا البحث الذي لم يتطرق إليه سابقاً.

الأولى عدم الولاية على شؤون الأفراد[1]. والأدلة السابقة إما أنها تثبت جواز العقاب بعد عدم تأثير الخيار الثقافي بشكل خاص؛ وإما أنها كانت مجملة من هذه الناحية، أي إنها تثبت جواز العقاب بشكل مجمل. وبهذا الشكل يثبت جواز إنزال العقاب في الجملة. ومن المتيقن أنه إن لم يُفِد الخيار الثقافي نستطيع أن نستخدم الخيار القانوني والجزائي.

ومن الممكن أن يقال: إن بعض الوظائف التي جاء ذكرها في الخيار الثقافي تعتبر نوعاً من التدخل في شؤون الآخرين. ولكن بمقتضى قاعدة عدم الولاية يجب أن يقال: إن الدولة لا تستطيع أن تقوم بتنبيه المذنب.

ويجاب عن ذلك:

أولاً: لا يوجد أي شك أو ترديد في أن للناس على الدولة حق النصيحة من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهناك آيات وروايات كثيرة تدل على هذا الأمر ـ ولكن يجب أن تكون النصيحة في محلها، وتؤدّى ممَّن هو موظَّف لها، ولا يجوز لأي شخص أن يضع نفسه في ذلك المكان. إذاً يجب عدم نفي حق تنبيه الآخرين بصورة مطلقة، بل نفي هذا الحق قبل أداء المرحلة السابقة.

ثانياً: إذا اعتبرنا النصيحة تدخلاً في شؤون الآخرين فهو تدخل ضعيف جداً، ولا يعتبر ظلماً أبداً، في حين أن الإلزام والعقاب تدخل قوي، ويكون ظلماً إن كان من دون دليل عقلائي أو مستند شرعي؛ إذ الفرق بينهما كبير جداً. وهكذا عند احتمال تأثير الخيار الثقافي لا يصل الدور إلى الخيار الحقوقي والقضائي.

وبالإضافة إلى هذا الدليل توجد هناك أدلة أخرى تدل على الترتيب في مراحل الأمر بالمعروف، فمتى كان النهي الشفهي مؤثراً لا يصل الدور إلى النهي القسري، وهو دليل

(١) للاطلاع أكثر على هذه القاعدة راجع: المواضع الكلامية في الاجتهاد: ١٠٩ وما بعدها.

على هذا الأمر[١].

السؤال الثاني: إن نفوذ سلطة الدولة منحصرة في العموميات. والحجاب من الخصوصيات. وليس للدولة حق التدخل في خصوصيات الناس، ولا تستطيع أن تعاقب الذين لا يلتزمون بلبس الحجاب بالطريقة الصحيحة، أو الذين لا يلبسون الحجاب.

والجواب: ١ـ ما هو المراد من أن الحجاب من الخصوصيات؟ إذا كان المراد من الخصوصية عدم وجود أية قاعدة اجتماعية فهذا خلاف الوجدان. وعليه فالمجتمعات التي لا تعتقد به تبدي وجهة نظرها بما تراه هي. ولو كان الحجاب من الخصوصيات فكيف تمنع الدول الأوروبية النساء والفتيات المسلمات من ارتداء الحجاب. من الطبيعي ـ حسب وجهة نظرهم ـ أن للحجاب الكامل آثار اجتماعية، ولهذا وضعوا قوانين تمنع ارتداء الحجاب.

وإذا كان المراد من خصوصية الحجاب هي أن تمارس هذه الخصوصية في المنازل والدعوات، وليس للدولة الحق في ذلك، فهذا صحيح، ولكنه ليس محل الكلام؛ إذ محل الكلام في تدخُّل الدولة في مسألة الحجاب في المناطق العامة. فالواجب رعاية الحجاب في المناطق العامة والخاصة، ولكن سلطة تدخل الدولة في مسألة الحجاب تنحصر في المحافل التي تعتبر عامة بنظر العرف.

ثانياً: لو فرضنا ـ والفرض محال ـ أن الحجاب أمر خاص، وليس له أية قاعدة اجتماعية تعطي الدولة مجوزاً للتدخل، فمن قال: إن تدخل الدولة الإسلامية منحصر

---

(١) وسائل الشيعة ١٦: ١٣١؛ بحار الأنوار ١٠: ٧١؛ مستدرك الوسائل ١٢: ١٨٩. بالإضافة إلى أن المشهور عند فقهاء الإمامية في زمان الفقه المأثور وقبل الفقه التفريعي الرفض بطريقة فيزيائية (دست را از گوزينه فرهنگي زبان دانسته) راجع: (المقنعة: ٨٠٩؛ النهاية ٢: ١٥؛ ابن حمزة، الوسيلة: ٢٠٧؛ الفقه المنسوب للإمام الرضا: ٣٧٥ ـ ٣٧٦؛ المختصر النافع: ١١٥).

في الدائرة العامة، بل للدولة الإسلامية حق التدخل في الجملة أيضاً.

وأحد أدلة هذا الحق أن إجراء الحدود ليس حقاً من حقوق الناس، بل بالاصطلاح الفقهي يعتبر «حق الله»، مثل: حق إجراء حد الزنا واللواط أو المساحقة التي تجري في منزل خاص وبرضا الطرفين، وحد إجراء شرب الخمر الذي يتعاطى في الخفاء وفي محيط شخصي. وكذلك كل ذنب ليس للناس فيه حق، وعيَّنت له الشريعة حداً. فإذا ثبت ذلك الإثم للحاكم الشرعي وجبت إقامة الحد على مرتكبه. وإذا كان الحد من نوع الحقوق الإلهية التي تتعلق بشخص يثبت عليه الجرم باعترافه فبإمكان الحاكم الشرعي بما يرى من صلاح أن لا يجري عليه الحد. وعلى أية حال فإن هذا الأمر، الذي هو من واجبات الدولة الإسلامية، لا ينحصر في الدائرة العامة، بل من الجائز إجمالاً لها التدخل في الخصوصيات أيضاً. ومن الجائز ـ حسب وجهة نظر الروايات المعتبرة وفقه الإمامية ـ أن الفقه الإسلامي عارض.

بالإضافة إلى هذا فإن المجتمعات الغربية والدول التي لا تحتكم لدين واحد معين ترى أن حق تدخل الدولة منحصر في الأمور العامة. وبنفس هذا الدليل تتدخل الدولة في المسائل المتعلقة بالحجاب، وتعاطي المخدرات، وتعاطي بعض الأدوية وحبوب الهلوسة، وعدم ربط حزام الأمان عند قيادة السيارة، وعدم لبس الخوذة عند قيادة الدراجة النارية، وعدم الاستفادة من وسائل الأمان وقت العمل التي تؤمّن سلامة الشخص البدنية من الحوادث وسلامته الصحية، ومع أنه لا يؤذي غيره، بل ذهبت الدولة إلى أبعد من هذا، فإنها في الوقت الحاضر قد زادت التدخلات والقوانين الحكومية، وألزمت الناس ببعض الأمور، كالتأمين ضد الغير، وغيره من القوانين[1].

---

(١) قد نقل البعض أنه بسبب التخلف في الدراسة منعوا الطلبة من دخول السينما، وليس من اللحاظ الأخلاقية (راجع: الحقوق الإدارية: ٢٤٥).

السؤال الثالث: كثير من الآيات والروايات تعتبر الإنسان كائناً مختاراً، وتنفي عنه أي نوع من الإكراه أو الجبر. يقول القرآن الكريم: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقد جاء الخطاب إلى رسول الله محمدﷺ: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ٩٩)، وقال: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ**﴾ (الغاشية: ٢١ ـ ٢٢)، وقال: ﴿**مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً**﴾ (النساء: ٨).

فعندما يكون هدف الله سبحانه وتعالى في أصل الإيمان عدم إجبار أو إكراه أحد فبطريق أولى لن يكون غرض الشارع أن يعمل بالأحكام الفرعية بالإكراه. وبما أن الشارع لم يعطِ؛ بنفس ذلك القرار، حقَّ الجبر على أحكامه فبطريق أولى لن يكون للحكومة الإسلامية أيضاً الحق في الجبر وتعيين العقاب على ذلك.

الجواب: صحيحٌ أن أصل الإيمان يجب أن يكون مبتنياً على الاختيار والعلم، ومثل هذا الإيمان هو الذي يكون في الآخرة مصدر نجاة الإنسان، وله آثار وبركات في هذا العالم أيضاً، ولكن الإيمان الذي يتم عن طريق حرية الاختيار له أساسيات، وعلى الإنسان أن يلتزم بهذه الأساسيات. والقرآن الكريم يحذر الإنسان من الإيمان المبني على الإكراه. ومقتضى الإيمان العمل طبق الأحكام والدستور الإلهي. وكثير من الخطابات الإلهية، من قبيل: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾، يكون معناها أن من لوازم الإيمان بالله ورسوله العمل أيضاً بهذه الدساتير. ويصرح في بعض الموارد أنه إذا كنتم تؤمنون بالله يجب عليكم العمل بهذا الدستور الإلهي[1]. إذاً مقتضى الإيمان العمل بأحكام الله ورسوله. والقرآن الكريم ـ بنفس مستوى الدعوة للإيمان ـ قد نهى الذين لا يعملون

(١) ﴿**وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللهِ**﴾ (الأنفال: ٤١).

بأوامر الله والرسول بعد أن يؤمنوا وتوعدهم عذاباً أليماً[1]. وبالجملة فإن القرآن يعتبر التفكيك بين التعاليم الدينية والإيمان[2].

وعلى هذا فإن ما يريده الشارع هو تطبيق ما جاء به من أحكام بعد الإيمان، وتوعَّد مخالفي تلك الأحكام بعذاب أليم. وهذا الأمر معروفٌ أيضاً حتى في الأمور غير الدينية. فمثلاً: الهجرة إلى إحدى الدول أمر اختياري، ولكن الذي يهاجر إلى دولة أخرى، ويختار أن يقيم في تلك الدولة، يجب عليه ـ حتى في حال عدم رغبته في العيش فيها ـ أن ينصاع لقوانينها وأوامرها. وعليه فليس معنى اختيار الإقامة في إحدى الدول أن تطبق القوانين الواحدة تلو الأخرى حسب اختيارك، ويتم هذا بدون إكراه وجبر. بالإضافة إلى هذا فإن الآية ٢٥٦ من سورة البقرة تشير إلى أمر تكويني وهو أن الإيمان أساساً ليس أمراً إجبارياً.

السؤال الرابع: هناك مطلبان يجب أن يكونا موجودين في الإسلام، وهما: أن العمل يتم على أساس العلم والاستعداد القلبي؛ والعمل يصل بالإنسان إلى طريق الكمال. والحجاب الذي يكون عن طريق الإكراه ليس له أي أثر، وليس هو ما يبتغيه الإسلام. إذاً لا نستطيع أن نقول: إن لدولة الإسلام الحق في أن تلزم الناس بالحجاب، وتضع القوانين لتوقيف الناس بحجة سوء الحجاب وعدم الحجاب.

والجواب: هذا الإشكال يحتاج إلى توضيح أمرين: ١ـ أحياناً يقال: إن العمل له آثار وبركات أخروية يحصل عليها الشخص العامل عن طريق الإيمان والاعتقاد القلبي. وليس في هذا أي شك. ٢ـ في بعض الأحيان يقال: العمل الذي يتم عن طريق الجبر

---

(١) ﴿تِلْكَ حُدُودُ الله فَلا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ الله فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (النساء: ١٤). وراجع: الأحزاب: ٣٦؛ المجادلة: ٨؛ الجن: ٢٣.

(٢) النساء: ١٥٠.

والإكراه ليس له أي أثر ـ من الآثار الدنيوية ـ سوى ما يقوم به من أجل الآخرين. وهذا الأمر مخالف للبديهة. مثلاً: إذا كان شخص لا يدفع الزكاة عن طريق الإيمان القلبي فإنه لا يستفيد من الآثار والبركات المعنوية الأخروية. ولذا اشترط الفقهاء النية الخالصة في العمل، ولكن إذا دفعت الزكاة بدون اعتقاد فإن الفقراء والمحتاجين في هذه الحياة سيستفيدون منها. لذلك يجب عدم الخلط بين الفائدة التي يحصل عليها الشخص العامل والفوائد التي تكون من نصيب الآخرين، وبين الفوائد التي تتم في هذا العالم والبركات الأخروية.

وحفظ الحجاب عن طريق الإكراه له فوائده التي تعود على الشخص وتكون سبباً في أن الشخص لا يقع تحت عقاب ترك الواجب الإلهي. أضف إلى ذلك فإنها تمنع المفاسد التي تضر بالآخرين. ويقول الرسول الأكرمﷺ: «إن المعصية إذا عملت بها سراً لم تضر إلا عاملها، فإذا عمل بها علانية ولم يغير عليه أضرت بالعامة»[1].

وعلى هذا فالمطلوب الأول والأفضل في موضوع الحجاب هو أن يؤدى عن طريق الاختيار ورغبة نفس الشخص، ولكن هذا لا يعني أن مراعاة الحجاب بدون رغبة، بل بالإكراه، لا يحتوي على أية فائدة؛ إذ من الجائز أن توجد في هذه الطريقة فوائد للشخص نفسه وللمجتمع الإسلامي، وإن كان الشيء المطلوب أفضل من هذا، وهو أداؤها عن طريق الرضا والرغبة النفسية.

إذاً فقد بطلت جميع الإشكالات والأسئلة التي طرحت خلال الأدلة المحكمة السابقة.

خلاصة واستنتاج

إن أول وأهم خيار في مواجهة عدم العفة وعدم الالتزام بالحجاب هو الخيار الثقافي

---

(١) الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٣٠٨؛ وسائل الشيعة ١٦: ١٣٦.

والتبليغي. وهذا هو الحل الأسمى والجذري. ووظيفة النظام الإسلامي الأولى والأصلية هي الاهتمام بهذا العمل. وعلى النظام الإسلامي أن يبين كل الإمكانات واستعدادات المجتمع الإسلامي في هذا المجال بعد تعيين الهدف واتخاذ السياسة الصحيحة والموفقة، ومواجهة هذا المعضل الاجتماعي بطريقة ثقافية، والتعرف الدقيق إلى العوامل المختلفة التي تساعد على انتشار ظاهرة الحجاب، والتعرف على العوامل التي تساعد على عدمها، وتهيئة الأمثلة وتعريف النماذج المنافسة، والاهتمام الشديد بالتعرف على علاقة هذه الظاهرة مع العوامل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأخرى الموجودة في المجتمع، والتي لها دور أساسي ومصيري في هذا المجال.

نعم، يطرح الحل القانوني والقضائي كآخر حل في المقام، وكقاعدة استثنائية.

ومن الناحية الفقهية والمدنية يثبت هذا الخيار والحق للدولة الإسلامية، بأن تتخذ موقف مدنياً وقانونياً، وتجعل لعدم الالتزام بالحجاب عقاباً. وقد طرحت أدلة مختلفة في هذا المجال. وثبت أن الكثير منها من الناحية الفقهية والمدنية معتبرٌ، ويمكن الاستناد إليها. وطبعاً هناك أدلة معتبرة أخرى في هذا المجال نتركها لمقال آخر.

الدولة الإسلامية ومسألة الحجاب

دراسة نقدية تحليلية لنظرية الإلزام

السيد محمد علي أيازي(1)

ترجمة: علي الوردي

تمهيد

لا ريب أنّ المذاهب الإسلامية برمّتها متفقة على أنّ الحجاب من الفرائض الإسلامية التي ألزم بها الإسلام المرأة. ومن هنا كان لزاماً على الحكومة الإسلامية، وامتثالاً لهذه الفريضة، القيام بتوعية المجتمع وتثقيفه؛ ليستقبل الناس هذه الفريضة عن عقيدة وإيمان، ويتحوّل الالتزام بها بالنسبة لهم التزاماً بقيمة اجتماعية، وتركها إهمالاً لتلك القيمة.

والسؤال المطروح هنا هو: هل يجب على الحكومة الإسلامية إلزام النساء بالحجاب؟

(1) أستاذ في الحوزة والجامعة، وأحد أبرز الباحثين القرآنيين. لديه أكثر من ثلاثين كتاباً في الدراسات القرآنية وغيرها. كانت له مساهمات جادة في موضوعات قرآنية إشكالية. من رموز الفكر التجديدي في إيران.

وهل تعد مكلّفة ـ من ناحية شرعية، وطبقاً للأدلّة الفقهية ـ بالتصدّي لظاهرة السفور، ومكافحتها، والتعزير عليها؟

هناك ثلاث نظريات مطروحة في هذا الاطار، أشهرها تنطلق من السيرة العقلائية، التي تقضي بالتصدي لكل ما من شأنه الإخلال بالنظام واستيفاء المصالح. وهذه السيرة مشفوعة بالأدلة الفردية والاجتماعية التي تُجمِع على ضرورة تكريس مبدأ الحجاب.

أمّا المصادر الدينية بشكل عام فهي تشير إلى ضرورة النهي عن المنكر، الذي يعد السفور أحد مظاهره.

يضاف إلى ذلك بعض المواقف التي سجّلتها سيرة أمير المؤمنين علي‌عليه السلام، والتي عكست لنا قيامه‌عليه السلام بتعزير بعض الأشخاص؛ لتركهم الواجبات وإتيانهم المحرّمات.

وعليه يمكن توسعة دائرة هذه الموارد، وسحبها على غيرها من الأحكام الشرعية، كما يمكن اللجوء إلى إطلاق أدلّة التعزيرات، فهناك أصل يتمسك به أغلب الفقهاء، وهو «كل من خالف الشرع فعليه التعزير».

إذاً يتضح أنّ إلزام المرأة بالحجاب يدخل في إطار الواجبات، بينما سن قانون لتعزير المتخلّفين يدخل في إطار المباحات.

وفي مقابل ذلك تقف نظرية أخرى رافضة لسائر الأدلّة السابقة، وتفندها على النحو التالي: أمّا السيرة فأخصّ من المدّعى؛ وأمّا الأحكام الفردية فغير شاملة لجميع الواجبات؛ وأمّا أدلة النهي عن المنكر فلا تشمل أحكاماً كالحجاب.

وأمّا التعزيرات التي حصلت في سيرة أمير المؤمنين علي‌عليه السلام فهي ناظرة إلى الأحكام والقوانين الاجتماعية الخاصة بذلك المجتمع، ولا يمكن اقتناصها وتحويلها إلى قاعدة عامّة لتطبيقها في هذا المضمار.

وأمّا التعليل الوارد في أدلّة التعزير فهو غير مطلق أيضاً.

وأمّا صلاحية الولي الفقيه فهي محدودة، وغير شاملة لكافة الأحكام المجتمعية.

وأمّا قاعدة «كل من خالف الشرع فعليه التعزير» فهي قاصرة عن شمول حكم الحجاب.

ومن هنا فالدراسة الحالية تقوم بنقد الأدلة التي تبنتها النظرية الأولى، وتصل في النهاية إلى عدم نهوض الدليل لإثبات حكم الإلزام بالحجاب.

الإلزام بالحجاب والمشهد التاريخي

لا شك أنّ المذاهب الإسلامية برمّتها متفقة على وجوب الحجاب، ولا يوجد من العلماء والفقهاء مِن ذوي الخبرة مَن ينكر وجوب ستر المرأة عن الناظر الأجنبي. وقد كان تنصيص القرآن الكريم على هذا الحكم سبباً لدخوله ضمن الأحكام الثابتة الأبدية، التي لا تخضع لعوامل الزمان والمكان.

ومن جهة أخرى كان لزاماً على كل نظام إسلامي أن يقوم بالترويج لهذا الواجب الديني، وتثقيف المجتمع عليه، وخلق الأجواء المناسبة لتقبّله، ولكي يبقى المجتمع مُصاناً إزاء الهجمات الفكرية والتحديات التي تستهدف إرادة الأمّة، وخاضعاً لمنهج متكامل يحفظ له مبادئه وأخلاقه ومعنوياته، سواء على الصعيد الأسري أو الاجتماعي برمّته.

وبشكل عام، وقبل الخوض في تفاصيل الموضوع، تواجهنا بعض التساؤلات، ومن بينها: هل هناك ما يدلّ على ضرورة الإلزام ـ سواء على نطاق ضيّق أو واسع ـ بهذا الواجب الشرعي أم لا؟ وهل نمتلك سنداً تأريخياً أو فقهياً يلزمنا بمحاسبة المتخلّفين عن هذه الفريضة؟ وهل شهدت سيرة النبي والأئمة، التي لم تخل من وجود أقليّات دينية ومن الإماء، إلزاماً حكومياً بمبدأ الحجاب؟ ثمّ ما هو الدليل الذي تمسّك به من ذهب إلى وجوب الإلزام في الحجاب؟ هل هو السيرة العقلائية، أم روايات التعزير، أم

إطلاقات أدلّة الأحكام الفردية والاجتماعية، أم أدلّة النهي عن المنكر؟ وهل تمسّك القائل بوجوب الإلزام بواحدة من هذه الأدلّة أم بها جميعاً؟ فإنْ كان الجميع فهل تدلّ جميعها على هذا المبنى؟

وقبل كل شيء لابدّ من التنويه إلى أنّ المصادر والكتب التي اشتمل عليها تراثنا الفقهي لم تفرد بحثاً خاصّاً يتناول مسألة (الإلزام بالحجاب)[١]، بل إنّها لم تتناول ضرورة الحجاب، ووجوب «غضّ البصر»، ضمن أحكام الستر والنظر التي عادةً ما تُبحث في باب النكاح.

وقد استمرّ تجاهل الموضوع من قبل الفقهاء إلى قبل ما يقارب الثمانية عقود، وذلك إثر بدء تردّد الإيرانيين على العالم الغربي، وتأثّر البعض منهم بالثقافة الغربية، وخصوصاً بعد قرار خلع الحجاب الذي أصدره رضا خان عام (١٣١٤هـ ش)، وهو ما دفع العلماء والفقهاء لتدوين الرسائل والمقالات التي تؤكّد ضرورة ارتداء الحجاب، والمفاسد المترتبة على تركه، والرد على القائلين بعدم وجوبه[٢]. لكن مع كل ذلك لم تشِرْ أيٌّ من تلك الرسائل والمقالات، ولو بإيجاز، إلى موضوع (الإلزام بالحجاب).

وبحسب المعطيات التأريخية لم تشهد السيرة النبوية، ولا حتى سيرة الأئمة الهداة، بما

---

(١) يشار إلى أنّ المصنّفات التي تناولت فقه الدولة لدى أهل السنّة تطرّقت إلى بعض المسائل العامّة التي تتضمّن الجانب التطبيقي للأحكام (الأحكام السلطانية للماوردي: ١٥)، لكنّ موضوع (الإلزام بالحجاب) بقي بعيداً عن متناولها، سوى ما ذكره أبو يعلى الفراء (٤٥٨هـ)، في أحكامه السلطانية: ٣٠٤، بقوله: «ويأخذ أهل الذمة بما شرط في ذمتهم من لبس الغيار، والمخالفة في الهيئة، وترك المجاهرة بقولهم في عزير ابن الله». طبعاً مراده من ترك اللباس هنا ترك ما يثير الريبة والشهوة، لا ترك جميع اللباس والحجاب، خلافاً للشرط الحاكم. ومن هنا يتضح أنّ موضوع الحجاب لم يتم تناوله بشكل مستقل من قبل المسلمين.

(٢) تصدّى لجمع هذه الرسائل والمقالات السيد رسول جعفريان، ضمن كتاب في مجلدين، أطلق عليه: «الرسائل الحجابية»، وقد نشر في دار دليلنا للنشر، عام ١٣٨٠هـ ش.

في ذلك من زامنهم من الخلفاء والحكّام المسلمين، قراراً حكومياً يُلزم المرأة بارتداء الحجاب، أو يعاقب على تركه، سوى ما ورد في بعض الأخبار التي تخيّر الأمَة بين تغطية رأسها في الصلاة وعدمه، وتحكي عن حالات من الضرب كانت الإماء تتعرض لها في ظل بعض الحكومات الإسلامية إذا ما غطَّين رؤوسهن؛ وذلك لتشبُّههنّ بالحرائر[1]. كما لم تكن بعض نساء أهل الذمّة وأهل الأعراب والبادية وبعض مناطق العراق على عهد أئمّة أهل البيت عليهم السلام تلتزم بارتداء الحجاب.

أمّا حكم النظر إلى هذا النمط من النساء، وخصوصاً أنّنا نعلم أنّ القرآن الكريم قد حرّم النظر ـ في الآية ٣٤ من سورة النور ـ قبل إيجابه الحجاب، وكأنّما يريد بذلك أنْ ينوّه إلى أنّ المجتمع لا يصل إلى درجة من الوقاية الأخلاقية إلاّ بعد تجاوزه مسألة (غضّ البصر)، التي تعد مسألة أخلاقية وتربوية. وقد ورد في الأخبار جواز النظر إلى بعض أنماط النساء ممّن لا يلتزمن بالحجاب؛ (لأنهنّ إذا نهين لا ينتهين)[2]، كالأعراب، وأهل البوادي، وأهل الذمّة. فبعض النساء تنتمي إلى شريعة لا تُلزم المرأة بارتداء الحجاب، والبعض الآخر اعتدن العيش ضمن أُطر ثقافية واجتماعية لا تلزم بذلك أيضاً[3]، وقسم ثالث يعيش ضمن بيئة معيّنة، كالقرى والأرياف والبادية، لم يَجْرِ العرف

(١) نقل في الوسائل ٤: ٤١٢، في باب عدم وجوب تغطية الأمة رأسها في الصلاة، عن أبي خالد القماط، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن الأمة أيقنع رأسها؟ قال: إن شاءت فعلت، وإن شاءت لم تفعل، سمعت أبي يقول: كن يضربن فيقال لهن: لا تشبهن بالحرائر.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٠٥.

(٣) تميّز الواقع الإسلامي بالاختلاف من بيئة جغرافية إلى أخرى. فعلى سبيل المثال: كانت النساء في مناطق كالشامات والعراق وغيرها من المناطق التي تضم فئات دينية أخرى، كالمسيحيين وغيرهم، يتمتعن بحرية الخروج والحركة والنشاط على كافة الأصعدة، اجتماعياً واقتصادياً و..إلخ، أكثر ممّا هو الحال في المناطق الأخرى، الأمر الذي انعكس على واقع الحجاب فيها أيضاً. انظر بهذا الصدد: برتولد اشبولر، تاريخ إيران في القرون الأولى ٢: ١٨٢ ـ ١٨٨، ترجمة: مريم مير

فيها على الالتزام بالحجاب بهيئته المعهودة، وبالتالي كان الرجل في مثل هذا الظرف يجد صعوبة بالغة في كبح ناظرَيْه و (غضّ البصر).

إذاً ما هو تكليف الناظر إزاء هذا الواقع؟

لقد أجاز الفقهاء (النظر) في مثل هذه الحالات، بشرط أنْ لا يكون مقروناً بالشهوة واللذة. وهذا الأمر يشير إلى أنّ الحجاب لم يكن في تلك الأيام إلزامياً. ومع وجود هذا الحجم من الأخبار والروايات لم يتطرّق الفقهاء إلى أمر الإلزام بالحجاب.

النظريات الفقهية في الحجاب

ومهما يكن فهناك ثلاث نظريات مطروحة في هذا الإطار:

الأولى: ترى الحجاب؛ باعتباره واجباً شرعياً، لازماً، شأنه في ذلك شأن سائر التكاليف الواجبة الأخرى، فردية كانت أم اجتماعية. ولذلك عُد التخلّف عنه حراماً شرعياً، يجب اجتنابه ومكافحته، عبر سنّ القوانين التي تلزم المرأة به. وقد ورد في المادة ٦٣٨ من القانون الجزائي للجمهورية الإسلامية الإيرانية والملحق الخاصّ به ما يلي: تعد المرأة المتخلية عن الحجاب، والمتجاهرة بذلك في الطرق والمعابر العامّة، بحيث تكون عرضة للمشاهد العام، متجاوزةً على القانون والشريعة، ولابدّ من محاسبتها.

وقد أُسند الحكم الشرعي الذي تضمنته المادة أعلاه بجملة من الأدلّة.

الثانية: ترى بأنّ الحجاب ليس واجباً إلزامياً، ولو كان كذلك فهو لا يخرج عن دائرة التكليف الفردي، وبالتالي لا يجوز الإلزام به. وترى هذه النظرية أنّه كما لا يجوز إلزام المرأة وإكراهها على خلع الحجاب كذلك لا يجوز إلزامها بارتداء الحجاب. ولهم كلام طويل في هذا المضمار لا يستوعبه هذا البحث.

الثالثة: تعتقد بأنّ أصل الحجاب واجبٌ شرعيٌّ، يتطلّب جهداً ثقافياً وإعلامياً

أحمدي، طهران، مؤسسة علمي فرهنگی للنشر، ١٣٧٣هـ ش.

مكثفاً لإيقاف الناس على أبعاده وحيثيّاته. أمّا التخلّف عن ارتداء الحجاب فلا يستتبع عقوبة جزائية، ولا يمكن عدّه جرماً يحاسب الشخص على تركه، كما لا يمكن تشريع قانون يلزم به.

وتبقى صورة واحدة يمكن أنْ يكون الحجاب فيها لازماً، وهي ما إذا كان تركه مخلاً بالقوانين والأعراف الاجتماعية، أو أدّى إلى الهتك أو الاستهتار (بالعفاف العام)، أو أثبتت الدراسات العلمية أنّه ـ أي الإخلال بالحجاب ـ يستتبع عواقب وخيمة، كالتفكك الأسري، والفساد الأخلاقي، وتردّي الواقع الاجتماعي.

ولا يخفى أنّ التعاطي مع هذا الموضوع من هذه الزاوية يعد خارجاً عن دائرة (الحجاب الشرعي)، وداخلاً ضمن دائرة البحوث القانونية والاجتماعية، وبالتالي فهو خارج عن نطاق بحثنا.

وقد ذكروا للنظرية الأولى سبعة أدلّة[1]، قد لا يختلف بعضها من حيث المضمون، لكنّها ذُكرت بصورة منفردة ومجزَّأة، وهذا ما دفعنا لتناول كل دليل منها على حدة.

ولأنّنا لا نتفق سوى مع النظرية الثالثة، ونرى أنّ الأدلّة التي سيقت لتدعيم النظرية الأولى قاصرة عن إثباتها، سنحاول في ما يلي سرد هذه الأدلّة، وتعريضها للنقد والتمحيص، لنصل في النهاية إلى أنّ الحجاب بصورته وهيئته الشرعية يعبّر عن تكليف فردي، ولا دليل على الإلزام به.

أدلّة نظرية الإلزام الحكومي بالحجاب مطالعة نقديّة

خلاصة الدعوى التي يتمسك بها أصحاب النظرية الأولى هي أنّ ترك الحجاب،

---

(١) لم أعثر على هذه الأدلّة بشكل مستقل في كتاب أو مقال أو غيره، إنّما حاولت اقتناصها من الخطب والمحاضرات والدراسات المتفرقة، ومن خلال أحد الحوارات التي جرت حول هذا الموضوع. وقد حاولت تقريرها وتهذيبها لتبدو بشكل دليل متكامل ومستقل.

الذي يعد واجباً شرعياً، ارتكاب للفعل المحرّم، والظهور في الأماكن العامّة من دون حجاب تجاهر بالحرام، ولذلك استوجب تارك الحجاب، إضافة للعذاب الأخروي، جزاءً دنيوياً.

ولإثبات هذه النظرية، التي بموجبها يتسنّى للنظام الحاكم إلزام النسوة بالحجاب، لجأ القائلون بها إلى سبعة أدلّة؛ لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب[1]. وسنحاول في البدء استعراض كل واحد من هذه الأدلّة، ومن ثمّ نتحوّل إلى نقدها وتمحيصها.

١ـ السيرة العقلائية، ضبط النظام وتوفير المصلحة

قالوا: إنّ من جملة ما يدلّ على (الإلزام بالحجاب) سيرة العقلاء، فالعقلاء يجدون في الحجاب أداة مهمّة تقي من الإخلال بالنظام أولاً، واستيفاء المصالح ثانياً.

ولإلقاء الضوء على هذا الدليل يمكننا القول: إنّ التخلّي عن الحجاب يمثل سلوكاً اجتماعياً ناشزاً؛ إذ يساهم في تحفيز الغريزة الجنسية لدى البالغين، ممّا يؤدّي إلى التفكك الأسري، وتفشي الفساد الأخلاقي.

وعندما يجد العقلاء سلوكاً أو فعلاً ما مخلاً بالنظام الاجتماعي يحاولون التصدّي له، فيضمنون الحقّ الاجتماعي، ويستوفون المصالح.

ولابدّ لكل مجتمع أراد الحفاظ على النظام، وتحقيق أهدافه وغاياته، وضع عقوبات وقوانين جزائية يلاحق بها المتجاوزين. فالتجاوزات التي حدّدت الشريعة عقوبتها لا

---

(١) عُقدت في النصف الثاني من العام ١٣٨٤هـ ش ندوات متعددة بإشراف مركز الدراسات النسوية التابع لمديرية الحوزة العلمية. وقد شهدت الندوات اتجاهين متعاكسين: الأول: يحاول التدليل على ضرورة الإلزام بالحجاب، والثاني: يرد على تلك الأدلّة. وقد كتبت كتاباً قبل سنوات تناولت فيه النظام الديني وآفاق تطبيق الشريعة، وتعرّضت فيه لهذه الأدلّة، وناقشتها هناك، وحاولت الرد عليها.

تتطلّب قانوناً جزائياً وضعياً جديداً، لكن التجاوزات التي لم تبتّ بها الشريعة تحال أحكامها إلى السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع.

وقفة نقدية مع دليل السيرة

ويمكن مناقشة الدليل السابق من عدة جهات:

أولاً: نتساءل: أيُّ حدٍّ من (السفور) يعد نشوزاً اجتماعياً؟ وهل هناك فرق في السفور بين ظهور جزء يسير من شعر المرأة وبين الكشف عن رأسها أو صدرها أو ساقيها بأكملها، أم أن الجميع يعد سفوراً على حدّ سواء؟

لا شكّ أنّ الجميع ينضوي تحت حدّ السفور، ولا فرق في ذلك بين إظهار قليل الشعر أو كثيره وإظهار جزء من الصدر وجزء من القدمين.

ولا يخفى أنّ أخذ بعض القيود في صدق مفهوم السفور، كتحفيز الشهوة الجنسية، والفساد الأخلاقي، والتفكك الأسري، غير وارد؛ إذ الرجوع للدليل الشرعي يكشف أنّ السفور محرّم حتى لو لم يؤدِّ إلى تحفيز الشهوة، أو الفساد، أو التفكك الأسري، والسيرة العقلائية غير ناظرة إلى هذا المقدار القليل؛ وذلك أنّ الحد الأدنى للسفور ـ كإظهار جزء من الشعر ـ لا يتسبّب في التفكك الأسري في البلدان الأخرى، بل وحتى في البلدان الإسلامية. لذلك كان دليلهم ـ من السيرة العقلائية ـ أخصّ من المدَّعى؛ إذ يشمل بعض حالات السفور دون بعضها الآخر، في حين لا يقيّد الدليل الشرعي السفور بنمط خاص منه كالذي يؤدي إلى تحفيز الشهوة أو الفساد.

ثانياً: لا يلجأ العقلاء غالباً إلى الإلزام والإكراه إلاّ بعد نفاد كافة السبل الأخرى. فعلى سبيل المثال: يتطلّب وضع الخطط والاستراتيجيات من الدول إعداد الموازنات المالية، واستيفاء الضرائب من الشعب، ومع ذلك لا نجد الدول تلجأ إلى طرق الاستيفاء المباشرة، بل تنتهج سبلاً أخرى غير مباشرة تمكّنها من الوصول إلى غايتها.

وعندما تستيقن الدول إخفاق جميع السبل تلجأ إلى الجبر والإكراه، مراعيةً بذلك التسلسل التصاعدي، أي تبدأ بدرجة دنيا من الإلزام، ثم تصعّد بحسب اقتضاء الحالة.

ومن هنا إنْ تسبَّبت المخالفة ـ كالسفور مثلاً ـ في التجاوز على القانون، أو الإخلال بالنظام، ولم يكن هناك من سبيل للتصدّي لها سوى العقوبة، كان ذلك جائزاً بحسب العقلاء. لكن إنْ لم تكن المخالفة مخلّة بالنظام فالعقلاء لا يجيزون التصدّي لها بالعقوبة. فعلى سبيل المثال: الكذب جرم صريح، لكنّه غير مخلٍّ بالنظام في العادة، ولا يوجد قانون عقوبات يلاحق الكذّابين، لكنْ لو فرضنا أنّ كذبة ما قد تسبَّبت بالهلع العام، أو نجم عنها خسائر وأضرار فادحة لحقت بالمجتمع، فالسيرة العقلائية تقر بضرورة معاقبة الكذّاب في مثل هذه الحالة.

ثالثاً: عندما تتخذ بعض الأنماط السلوكية طابعاً عقلائياً، ويكون العقل مصدراً للإلزام بها، لابدّ أنْ يكون الأمر كذلك بالنسبة للعقلاء. فالعقلاء من حيث إنّهم عقلاء لا يعدّون سلوكاً كالسفور مخلاًّ بالنظام، وهذا ما تشهد به العديد من الأمم والشعوب والمجتمعات. فخذ مثالاً على ذلك النساء في المناطق والمجتمعات القروية والعشائرية في إيران، حيث لا تجد المرأة ضيراً في إظهار أجزاء من شعرها، أو الكشف عن ذراعيها أو جزء من ساقيها، وهذا الأمر لا يتسبّب على الإطلاق بالتفكُّك الأسري، أو الفساد الأخلاقي، أو الإخلال بالنظام السائد في هذا النمط من المجتمعات القبلية. كما أنّ العقلاء لا يلجأون إلى الإكراه والإلزام، ولا يجدون ذلك حلاًّ مثالياً للقضاء على هذه الظاهرة.

رابعاً: لم تشهد سيرة المتشرعة، منذ عهد الرسول الكريم وحتى يومنا هذا، مواجهة كل معصية بعقوبة جزائية لمرتكبها، أو مكافحة كافّة المنكرات بالتعزير.

وليس هناك دليلٌ واحدٌ يشير إلى أن الرسول الكريم أو الأئمة قد عزّروا امرأةً بسبب تخلّيها عن الحجاب، كي يصح القول: إنّ ردعهم هذا يشكّل حجّة أو دليلاً أو

سنّة أو إمضاء للسيرة، بل مثل هذه السيرة لم تكن موجودة في أي وقت من الأوقات.

خامساً: لابدّ للمستدل بالسيرة العقلائية إثبات أنّ سيرة العقلاء قد جرت على محاسبة المتخلِّيات عن الحجاب، والحال أنّ العقلاء لا يجدون في هذا السلوك ما يشكّل خطراً على النظام، أو زعزعة للبيئة الاجتماعية. كما أنّ التاريخ لا يتحدّث عن ممارسة الأنظمة الإسلامية إكراهاً أو عنفاً لمكافحة السفور، ولا إقرار قوانين جزائية تُلاحَق بها السافرات.

٢. إطلاقات أدلة الأحكام الفردية والاجتماعية

من الأدلّة الأخرى التي تساق لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب إطلاقات أدلّة الأحكام الفردية والاجتماعية، التي تنطوي على أهداف ومقاصد واضحة وجليّة بالنسبة للمجتمع الديني، وهو ما يحتّم علينا تطبيق كافة بنود الشريعة وقراراتها الفردية والاجتماعية. ولا يخفى أنّ تطبيق البنود والقرارات الشرعية، وبلوغ أهدافها وغاياتها، لا يتسنّى إلاّ عبر سن منظومة من القوانين الجزائية. أمّا منظومة القوانين الجزائية التي تشتمل عليها الحدود والتعزيرات فلا يمكنها تغطية الحجم الهائل من المخالفات والتجاوزات. وكما يظهر من الأخبار فإنّ للحاكم صلاحية تحديد نمط العقوبة وشكلها بما يتلاءم وحجم المخالفة أو التجاوز.

وبعبارة أخرى: عندما نجد الشارع قد وضع حدوداً لجملة من التجاوزات على ساحة الشريعة، وأغفل البعض الآخر؛ لأنّه كان في مقام البيان، نفهم أنّه يمكننا من خلال الإطلاق المقامي إنشاء منظومة من الحدود والتعزيرات لتغطية ما أغفله الشارع. وسيرة العقلاء تبيح لنا في الموارد الأخرى إنشاء مثل تلك المنظومة.

مناقشة وردّ

١ـ لا شك أنّ الله سبحانه قد أراد من خلال إرسال الأنبياء وإقرار الشرائع تحقيق

جملة من الأهداف والمقاصد، وهذا ما يعكس فلسفة الثواب والعقاب، الذي أُريد به حمل الإنسان على الطاعة، رجاءً للثواب أو خوفاً من العقاب.

وأمّا الإرادة وحق الاختيار التي ميّز الله بها البشر عن سواه من الكائنات فمردّها إلى الامتحان والبلاء الذي لابدّ أن يخضع له الانسان، قال تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَ المَوْتَ وَالحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾ (الملك: ٢).

وقد جعل الله سبحانه البلاء والامتحان حافزاً لحث البشر على التنافس في الطاعة والإحسان، قال تعالى: ﴿**لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾ (الكهف: ٧).

كما أنّ مشيئة الباري تعالى لم تقتضِ تحقيق أهدافه ومقاصده عن طريق الجبر والإكراه، قال تعالى: ﴿**فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ (الكهف: ٢٩).

ومن هنا نوّه سبحانه في كتابه إلى أنّ مردّ إحسان المرء أو إساءته إلى ذاته، فقال: ﴿**إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا**﴾ (الإسراء: ٧). وأوحى إلى نبيّه أنّ كل مَن في السماوات والأرض ـ سوى البشر ـ منصاع لأمره، شاء أم أبى، فقال: ﴿**وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً**﴾ (آل عمران: ٨٣).

أمّا بالنسبة للإنسان فالتعبير القرآني مختلف؛ إذ أوحى تعالى إلى نبيّه عدم إكراه الناس على الإيمان؛ لأنّ مشيئة الله بالنسبة للإنسان لا تقتضي الإكراه، قال تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ٩٩).

وبناءً على ذلك فكما لا يرضى الله سبحانه لعباده الكفر، حيث قال: ﴿**وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ**﴾ (الزمر: ٧)، كذلك لم تقتضِ مشيئته إكراههم على الإيمان، ولا استخدام القوانين الجزائية لإيصالهم إلى الأهداف التي أرادها من وراء التكاليف والمعتقدات؛ لأنّه لو أراد التعاطي مع البشر بهذه الطريقة لكانت نشأته للإنسان نشأة مختلفة، ولخلقه منقاداً خاضعاً غير مختار، وقد قال تعالى: ﴿**إِن نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ**

أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (الشعراء: ٤).

ومن هنا وضع سبحانه مجموعة من الحدود تنطوي على أبعاد اجتماعية تضمن حقوق الآخرين، واعتبر تجاوزها ظلماً، فقال: **﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُون﴾** (البقرة: ٢٢٩).

كما أنّ أدلّة الأحكام الفردية والإجتماعية لا تتضمّن مثل هذا الإطلاق، فالإطلاق إنّما يكون في حال كانت مقدمات الحكمة تامّة، وكان الدليل في مقام بيان الحكم، وأحرزنا أن الشارع يريد حمل المجتمع على الامتثال للتكاليف مهما كلّف الأمر، حتى لو تطلّب الأمر إعمالاً للقوّة، وفرض عقوبات على المتخلّفين، كما في حالة السرقة. فهنا لا علاقة بين إطلاق الحكم وتطبيقه، بمعنى أننّا لا نستفيد من إطلاق الحكم الإطلاق في تطبيقه أيضاً.

٢ـ ما هو دليلهم على جواز استخدام القوّة والإكراه لحمل المكلّف على الامتثال للتكاليف ـ فردية كانت أم اجتماعية ـ؟!

إنّ الامتثال للأوامر والنواهي الدينية لابدّ أن يتفق مع الموقف الشرعي. ومثل هذا الإطلاق، الذي يقضي باستخدام القوة والإكراه، أو أية وسيلة أخرى، حتى لو كانت عنفاً أو مكراً أو خديعةً أو رياءً أو كذباً، لغرض الإتيان بالتكاليف، لا نجد له أثراً في مجمل الأدلّة الشرعية.

فعندما بيّن الشارع المقدّس تفاصيل دعوته بيّن إلى جانب ذلك أدوات الدعوة وآلياتها وكيفية القيام بها، فقال: **﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾** (النحل: ١٢٥).

وبما أنّ الدين أمر مقدّس فوسائل وآليات تطبيق الدين لابدّ أن تكون هي الأخرى مقدّسة. كما أنّ أهداف الدين وغاياته يجب أن تكون معقولة ومتلائمة مع طبيعة الدين نفسه.

٣ـ أمّا ما ذكروه من أنّ دائرة الحدود والتعزيرات الشرعية غير قادرة على تغطية كافة أشكال التخلّفات والجرائم فهو غير تام. فإنْ كانت الجرائم والتخلّفات التي ترتكب ـ بالرغم من تـنوّعها ـ تدخل ضمن أحد العناوين التي بيّنها الشارع، ووضع لها حدوداً وتعزيراً، كالقتل، والجرح، والتجاوز، والسرقة، والفساد، والإخلال بالأمن، و...إلخ، فبإمكان الحاكم الشرعي ضبط الجرائم ـ مهما اختلفت ـ بإدراجها تحت أحد هذه العناوين، ومن ثمّ وضع حدٍّ أو تعزيرٍ لها، يلائم المصلحة، ولا يتجاوز العنوان الشرعي؛ أمّا أنماط التخلّف التي لا تدخل ضمن أيٍّ من هذه العناوين فلا يجوز شمولها بالحد والتعزير. وإطلاقات الأدلة الشرعية لا تدلّ على ذلك. فالإطلاق المقامي إنّما يَثبت فيما لو كان هناك أصل محرز، أي أننا أحرزنا أنّ الشارع كان في مقام البيان. ففي عهد النبي والأئمّة كانت ظاهرة السفور شائعة بين العديد من الفئات النسوية، كالإماء ـ مسلمات وغير مسلمات ـ، حيث لم يكنّ يغطّينَ رؤوسهن، والذميّات، والبدو، وبعض الفئات المشمولة بحديث: «إذا نهين لا ينتهين»، فكل هذه الفئات لم تكن تراعي الحجاب، وقد كان بمقدور الشارع المقدّس أنْ يضع حدّاً أو تعزيراً لمواجهة هذا الواقع، لكنّه لم يفعل. إذاً فالمسألة ليست حديثة، كي يقال: إنّها لم تكن في ذلك العصر، وبالتالي لم يتم تشريع عقوبة إزاءها.

٣. أدلة النهي عن المنكر

من جملة أدلّة الإلزام بالحجاب دليل النهي عن المنكر. وقد ذكروا أنّ ما يدلّ عليه هذا الدليل هو وجوب التصدّي لكل مظاهر المنكر، سواءٌ أكانت فردية أم اجتماعية. ولا يخفى أنّ النهي عن المنكرات، بكافة مراتبه، يعتبر جائزاً بالنسبة للحكومة الإسلامية، والفقيه الجامع للشرائط. ولا فرق بين أن تكون هذه المنكرات قد حُرّمت بالعنوان الأولي، أو بالعنوان الثانوي، وبالتالي فإنّ قيام الحكومة أو الفقيه بفرض عقوبات للحد من مظاهر المنكر سيكون جائزاً. وقد أشاروا؛ انطلاقاً من دليل النهي

عن المنكر، إلى ضرورة أن تكون هناك محاولات إرشادية أولاً، ومن ثمّ يصار إلى مراتب النهي عن المنكر، مع مراعاة الأولوية في هذه المراتب.

أمّا العقوبة التي تُفرض في هذا الإطار فلابدّ أن لا تتعدّى حدود «تقويم السلوك»، و«الحد من تكراره»، والسبب في ذلك أنّ تجاوز أي حكم من الأحكام الإلهية يعد هتكاً لحرمة هذه الأحكام على الصعيد الاجتماعي بأسره، وبالتالي يمكن تصنيف هذه المسألة ضمن القضايا الاجتماعية.

ومن هنا تستطيع الحكومة الإسلامية تشريع قانون يلزم المرأة بالحجاب؛ انطلاقاً من مبدأ النهي عن المنكر، وبالتالي تحاسب المتجاوزين على هذا القانون، الذي يستمد فحواه من الشرع؛ أو تقوم الحكومة؛ انطلاقاً من الحكم الشرعي، بتنظيم لائحة قانونية تحاسب بموجبها المتخلفين عن ارتداء الحجاب.

تعقيب على دليل النهي عن المنكر

أولاً: إنّ استخدام «دليل النهي عن المنكر» لغرض النهي عن كل المحرّمات الشرعية قد يبدو غريباً وموضع تأمّل. فما جاء في عنوان الدليل هو «السلوك» فيما لو كان معروفاً أو منكراً، بمعنى أنّ النهي الوارد في الدليل إنّما استهدف السلوك الذي اتصف بجملة من الأوصاف، وهي: ما اشتدّ وصعب، واستوحشت منه النفوس[١]. والقرآن الكريم يعرض نماذج لهذا النمط من السلوك، كاللواط[٢]، وقول الزور[٣]، والاعتداء[٤]، والفحشاء[١]، وبذلك يجعل أفق فهمنا لهذا الموضوع رحباً بما يسمح لنا أنْ

(١) انظر: معجم ألفاظ القرآن ٢: ٧٢٧.

(٢) الحجر: ٦٢.

(٣) المجادلة: ٢.

(٤) المائدة: ٧٩.

نعي بأنّ السلوك المنكر هو ذلك السلوك الذي تقرّ باستهجانه كافة المجتمعات، ويشكل تجاوزاً على الحق الاجتماعي.

فإذا كان المنكر كذلك يتضح أن المحرّمات ليست بأجمعها منكرات، وكذلك الواجبات ليست بأجمعها معروفاً. فالمعروف أو المنكر ما اتفق عليه اجتماعياً، بمعنى أنّ المجتمع متفق على كونه سلوكاً مرغوباً أو مستهجناً.

وبعبارة أخرى: إنّ تقييم سلوك ما، وعدّه مقبولاً أو مرفوضاً اجتماعياً، مردّه إلى فهم الاتجاه الاجتماعي، ولا يتبلور ذلك القبول أو الرفض الاجتماعي للسلوك إلاّ بعد أن يكون هناك اتفاق عقلائي واتفاق في الوعي الاجتماعي عليه.

إذاً لا يمكن حصر كافة أنماط السلوك بالواجب والمحرّم الشرعي، فهناك أنماط سلوكية لا تدخل ضمن هذا التصنيف، ولذلك استخدم القرآن الكريم مصطلحي المعروف والمنكر، بدلاً عن الواجب والمحرّم، وعبّر عنهما بالأمر والنهي.

أمّا بالنسبة للأحكام الفردية أو الاجتماعية، التي ليس لها أثر سلبي على الآخرين، فليس هناك نص واحد يشير حيالها إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل مطلق، ويبقى هذا التعبير محصوراً في إطار مواضيع كالقتل والظلم والفساد والإجحاف بالحق الاجتماعي[٢].

ثانياً: إنّ ظاهر لفظ «الأمر والنهي» الوارد في الآيات والأخبار يشير إلى أن المقصود به هو الأمر والنهي باللسان، أي بالقول، ولذلك نجد كثيراً من الآيات قرنت بين

---

(١) النحل: ١٦؛ والنور: ٢١.

(٢) يقول العلامة الطباطبائي في هذا الصدد: «المعروف هو الأمر الذي يعرفه الناس في مجتمعهم من غير أن ينكروه ويجهلوه» (الميزان في تفسير القرآن ٤: ٢٥٥)، ويقول في موضع آخر: «المعروف هو الذي يعرفه الناس بالذوق المكتسب من نوع الحياة الاجتماعية المتداولة بينهم» (المصدر نفسه ٢: ٢٣٢).

«الأمر والنهي» وبين «الدعوة»، كما في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤). فالأمر بالمعروف عُطف على الدعوة عطفاً تفسيرياً. وهناك آيات عديدة أخرى ذكرت الأمر والنهي في سياق البيان والقول، ومقتضى ظاهر لفظ الأمر والنهي هو هذا المعنى، والنصوص الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (التحريم: ٦) تشير إلى هذا المعنى أيضاً. فعلى سبيل المثال: ما ورد في خبر عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: لما نزلت هذه الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾ جلس رجل من المسلمين يبكي، وقال: أنا عجزت عن نفسي، كلفت أهلي، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: حسبك أن تأمرهم بما تأمر به نفسك، وتنهاهم عمّا تنهى عنه نفسك[١].

وجاء في خبر أبي بصير: قلت: كيف أقيهم؟ قال: تأمرهم بما أمر الله، وتنهاهم عمّا نهاهم الله، فإن أطاعوك كنت قد وقيتهم، وإن عصوك كنت قد قضيت ما عليك[٢].

وهناك أخبار عديدة أخرى وردت بهذا المضمون أيضاً، وحدّدت بوضوح كيفيّة وأطر القيام بالأمر والنهي.

أمّا من لا يرى ذلك، بل يجد أن المراد من «الأمر»، هو الإتيان بالمعروف، والنهي هو «الامتناع» عن المنكر، والتصدّي له بكافة السبل، غير مكتفٍ بالكلام، فلابدّ له ـ مع ذلك ـ أن يراعي التدرّج، على ما يذهب إليه صاحب الجواهر، حيث يقول: «الأيسر فالأيسر»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ١٦: ١٤٨، الباب ٩ من أبواب الأمر والنهي، ح١.

(٢) المصدر نفسه ٢: ١٤٨؛ تفسير البرهان ٨: ٥٥، ح ٣ و٤.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٣٨٠ و٣٨١.

ويرى المقدّس الأردبيلي أنّ دلالة دليل الأمر والنهي لا تتجاوز اللسان واللفظ، ذلك أنّ الجرح أو القتل أو الحبس لا تدخل ضمن دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١].

ثالثاً: ذكروا في النهي عن المنكر أنّ المرتكب للمنكر لابدّ أن يكون عارفاً بقبح الفعل، عامداً قاصداً إليه. وقد كتب صاحب الجواهر بهذا الصدد: «إنّ المعروف ـ على ما في المنتهى ومحكي التحرير والتذكرة ـ هو كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه، إذا عرف فاعله ذلك أو دلّ عليه، والمنكر كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه»[٢].

إذاً، لو جهل المرء قبح الفعل، وحجم الضرر المترتِّب عليه، لن يمكن نهيه عن ذلك الفعل المنكر، وهو لا يرى فيه أيَّ وجه للمنكر. من هنا قلنا: إن دليل «النهي عن المنكر» لا يشمل سائر أنماط السلوك. ولذلك لا يمكن الانطلاق من هذا الدليل لمكافحة ظاهرة السفور في مجتمع لا يجد معظم أفراده في التخلّي عن الحجاب منكراً، بل قد يرون فيه سلوكاً غريزياً وطبيعياً لإبراز الزينة.

ومن هنا كان تطبيق قانون «الإلزام بالحجاب» بحاجة إلى استنفار ثقافي يستوعب الحالة الاجتماعية، ويخلق بيئة واعية ومتفهّمة ومدركة لمخاطر التبرّج والسفور. وعليه لا يمكن ممارسة الإلزام بالحجاب وتقنينه دون طي هذه المراحل.

رابعاً: لم يعدّ الفقهاء التبرّج سلوكاً محرّماً فحسب، بل اعتبروه فعلاً قبيحاً ومنكراً، وبالتالي يجب التصدّي له؛ انطلاقاً من دليل النهي عن المنكر. لكن التساؤل المطروح هنا هو: عندما عدّ الفقهاء التبرّج فعلاً منكراً فعلى أي شيء استندوا في ذلك؟ وما هو

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٢.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٥٦.

المعيار الذي اعتمدوه لإدخال التبرّج ضمن دائرة المنكرات؟ هل هو الحفاظ على شأن المرأة وصيانة كرامتها الإنسانية، من خلال صونها عن النظر المصحوب بالشهوة الحيوانية، وجعل الآخرين ينظرون إلى شخصها، وإلى الجانب الإنساني فيها دون النظر الشهواني إلى مفاتنها، أم أنّ المعيار هو التصدّي لمظاهر الفساد والإفساد؟

فإذا كان المعيار هو صيانة كرامتها الإنسانية فما هي حدود هذه الكرامة؟ وإنْ كان الشخص يريد أن يهدر كرامته بيده فهل يجب على الآخرين حمله وإكراهه على حفظ هذه الكرامة؟! والحال أننا نشاهد الكثير من أنماط السلوك المشينة التي تهدر فيها كرامة المرء دون أن يتصدّى لها أحد، أو يكون هناك قانون يحاسب عليها.

أمّا إن كان المعيار هو الثاني، أي التصدّي لمظاهر الفساد والإفساد، فهذا الملاك لا يتم إلا إذا تحقق أمران:

الأول: أنْ يثبت علمياً، ومن خلال البحوث الاجتماعية، كون التبرّج سلوكاً مفسداً، وأنّ الغاية منه استقطاب الأنظار وتحفيز الشهوة، وليس سلوكاً فطرياً وغريزياً يأتي نتيجة لحب التظاهر بالزينة والجمال، سواءٌ لدى المرأة أو الرجل.

الثاني: أن يحرز قصد الإفساد لدى المتبرّج؛ إذ لو فرضنا أنّ المتبرّج ـ أو المتبرّجة ـ تجهل بأمر الحجاب جهلاً تامّاً فكيف نستطيع أن نحرز قصدها في الإفساد، ثمّ نبني على ذلك، ونقوم بنهيها عن المنكر، وهي لا تجد فيه سلوكاً منكراً قط، غاية ما في الأمر أنّها تتظاهر بالجمال والزينة، وهو ـ بطبيعة الحال ـ أمرٌ غريزيٌّ وفطريٌّ لدى البشر بصورة عامة.

إن التبرّج ـ وكما تقدّم ـ لا يأتي عن قصد سيّئ في جميع الحالات، بل إنّ أغلب حالاته سببها دافع فطري يحمل المرء على التزيّن والظهور بأجمل هيئة؛ بغية اجتذاب الطرف المقابل.

إنّ وجود غريزة التزيّن لدى المرأة أمرٌ أقرته الديانات جميعاً، بل إنها سعت ـ ضمن

تعاليم خاصّة ـ لتهذيبه وتوجيهه بالوجهة الصحيحة[١].

إذاً لا يمكن لدليل «النهي عن المنكر» أنْ يكون كافياً لإلزام المرأة بالحجاب.

خامساً: صنَّف القائلون بتعدد مراتب النهي عن المنكر تلك المراتب على النحو التالي: الإنكار بالقلب، ثم باللسان، ثم باليد. ولا يحين دور اليد إلاّ بعد أن تثبت المرتبتان الأوليتان إخفاقهما. والمراد بـ«اليد» القيام بعمل هادف ومشروع يفضي إلى اجتثاث مظاهر المنكر. وليس المراد بـ«اليد» اللجوء إلى القوّة والعنف، أو الاصطدام بالطرف المقابل. فعلى سبيل المثال: يقول الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في هذا الصدد: «والأمر بالمعروف يكون باليد واللسان، فأما باليد فهو أن يفعل المعروف ويجتنب المنكر على وجه يتأسى به الناس»[٢].

إذاً يتجسّد النهي «باليد» بواسطة ابتعاد الشخص أو المجتمع أو النظام أو السلطة الحاكمة عن المنكر؛ لتغدو قدوة يحتذي بها الناس، وبالتالي تختفي مظاهر المنكر. وهذا ما أشار إليه الحديث النبوي الشريف: «كونوا دعاة بغير ألسنتكم»[٣].

ويرى صاحب الجواهر أنّ من أعظم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأعلاها، وأتقنها وأشدها تأثيراً، خصوصاً بالنسبة إلى رؤساء الدين، أن يلبس رداء المعروف، واجبه ومندوبه، وينزع رداء المنكر، محرمه ومكروهه، ويستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة، وينـزِّهها عن الأخلاق الذميمة، فإن ذلك منه سبب تامٌّ لفعل الناس المعروف، ونزعهم المنكر، وحينئذٍ يكون قد جاء بأعلى أفراد الأمر بالمعروف[٤].

ويذكر صاحب الجواهر مراحل أخرى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مقرونة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٧.

(٢) النهاية: ٢٩٩.

(٣) الكليني، الكافي ٢: ٧٨.

(٤) جواهر الكلام ٢١: ٣٨٣.

بجملة من الشروط، ويتطلّب ذكرها بحثاً مستقلاً لا يستوعبه هذا المقال.

وبناءً على ذلك ليس لدليل «النهي عن المنكر» إثبات الإلزام بالحجاب، ما لم يترتّب على ترك الحجاب فعلٌ منكرٌ يؤدي إلى الفساد الاجتماعي الظاهر. ولا يخفى أنّ النهي هنا يتمثّل بالسلوك العملي، وليس اللفظي فقط، وبشرط أن لا يكون مصحوباً بسلوكٍ مضادٍّ من قبل السلطة.

سادساً: من خلال إطلالة فاحصة على الروايات التي ساقها بعض الفقهاء للتدليل على كون الضرب والجرح يجسدان المرتبة العملية ـ التي اصطلحنا عليها مرتبة اليد ـ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتضح ما يلي:

أـ لا تحمل هذه الروايات دلالة صريحة على إباحة الجرح والضرب كأداة للنهي عن المنكر، ولا تفيد أنّ النهي عن المنكر يشمل ترك سائر التكاليف الدينية. فعلى سبيل المثال: لا تفيد هذه الروايات الإلزام بالعبادات، كالصلاة، والصوم، والحج، أو المحاسبة على تركها؛ ذلك أنّ العبادات يشترط فيها قصد القربة، والإكراه عليها أو إتيانها تحت وطأة الخوف لا يحقق هذا الشرط.

إنّ العمل العبادي المأتّي بداعي الإكراه والخوف يكون في الغالب فارغاً من كل قيمة معنوية وإرشادية، ولا يترتب عليه أي أثر اجتماعي، سوى النفاق والتنفُّر والرياء. إنّ الرغبة بالعبادة والإقبال عليها لا تحصل إلاّ من خلال الوعي والإرشاد والترغيب. أما الأحكام غير العبادية فالآيات القرآنية لا تدلّ على الإلزام بها أيضاً، بل غاية ما تدلّ عليه هو الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والمجادلة بالتي هي أحسن[1].

ب ـ لو تتبعنا الآيات التي تنهى عن الإكراه في العقائد والأحكام، كقوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: ٢٥٦)،أو قوله سبحانه: ﴿**أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا**

(١) انظر: آل عمران: ١٠٤، الأعراف: ١٥٧، العنكبوت: ٢٩ و٤٥، النحل: ٩.

مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)، لوجدنا أنّ ما تدلّ عليه من النهي عن الإكراه والإلزام إنّما يجري في إطار الأحكام الفردية، لا الأحكام الاجتماعية التي تتطلّب الإلزام.

ومن هنا كانت الروايات الدالة على ضرورة الإلزام في الأحكام، وضرورة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، مقيّدةً بإطار الأحكام الاجتماعية، لا الفردية، كوجوب التصدّي للظلم، والإجحاف، والفساد، والفحشاء، والسرقة، والاحتيال، وكل ما من شأنه تهديد أمن واستقرار المجتمع.

ج ـ الحقيقة أنّ كافة روايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواردة في إطار الأحكام الشرعية الفردية لا تشمل مرحلة «اليد»، ولذلك لا يمكن استفادة الإكراه منها. وهذا ما تبناه صاحب «الوسائل» عندما أفرد ثلاثة أبواب من كتابه لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذهب في الباب الثالث إلى أنّ المرحلة الثالثة منه لا تشمل الأحكام الفردية، وإنّما تستهدف الأحكام الاجتماعية، مستدلاً على ذلك بالرواية الأولى التي نقلها عن جابر بن عبد الله الأنصاريّ، عن الإمام الباقر‰، حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم...، فإن اتعظوا، وإلى الحق رجعوا، فلا سبيل عليهم؛ إنّما السبيل على الذين يظلمون الناس، ويبغون في الأرض بغير الحق»[١].

ومن الواضح أنّ هذا الخبر لا يفيد الإلزام في الأحكام الفردية، بل لا صلة له بذلك. وإذا كان الشيخ الحر العاملي قد أطلق على هذا الباب: «باب وجوب الأمر والنهي بالقلب، ثم باللسان، ثم باليد، وحكم القتال على ذلك»، ولم يورد فيه غير هذا الخبر، فإنّ ذلك لا يعني أنّ هذا الخبر يحملنا على التصدّي لكل أنماط ترك المعروف وفعل المنكر، بل غاية ما يدلّ عليه الوقوف والتصدّي لحكام الجور.

(١) وسائل الشيعة ١٦: ١٣١، الباب ٣، ح١.

ومن المعلوم أنّ من المبادئ الأساسية للدين الإسلامي الحنيف الدعوة لبسط العدل ومكافحة الظلم، وهذه المسألة تعد من المسائل الاجتماعية المهمّة. وعليه لا يمكن توظيف هذه الرواية لإثبات وجوب الإلزام بالحجاب.

د ـ الخبر الآخر ما أرسله الشيخ الطوسي في كتابه «التهذيب»(١): «قال أمير المؤمنين: من ترك إنكار المنكر بقلبه ولسانه فهو ميت بين الأحياء». وقد ورد في بعض النسخ كلمة: «ويدهُ»، لكنّ النسخة المصحَّحة خلت منها. ولو صحّ ورودها لوجب إنكار المنكر باليد أيضاً.

ومشكلة هذا الخبر **أولاً**: كونه مرسل، **وثانياً**: عدم دلالته على الوجوب، بل غاية ما يدل عليه هو البعث والتشويق على الإتيان بالفعل، وربما تكون عبارة «فهو ميت بين الأحياء» هي أقوى فقرة وردت فيه.

ويضاف إلى ذلك أنّ ورود لفظة «ويده» متخللة وسط الخبر ـ بقلبه ويده ولسانه ـ لا يكشف عن الإكراه والإلزام باليد؛ لأنّه يفقد الخبر إفادة الترتيب في مراحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هـ ـ رواية تحف العقول المنقولة عن أبي عبد الله الحسين عليه السلام، وهي رواية مطلقة ناظرة إلى وجوب التصدّي للظلمة ومكافحة الظلم والفساد، وهي غير دالة على إلزام المكلّف بالإتيان بالتكاليف الفردية، أو الانتهاء عن المنهيات. والرواية هي: «وإنّما عاب الله ذلك عليهم؛ لأنهم كانوا يرون من الظلمة المنكر والفساد، فلا ينهونهم عن ذلك؛ رغبةً في ما كانوا ينالون منهم، ورهبة ممّا يحذرون»(٢).

إذاً نكتشف أنّ دلالة الروايات على النهي عن المنكر «باليد» ليست مطلقة، أي إنّ

(١) التهذيب ٦: ١٨١.

(٢) تحف العقول: ٢٣٧؛ وسائل الشيعة ١٦: ١٣٠.

النهي باليد لا يشمل سائر حالات المنكر؛ لأنّ بعض النهي يستلزم منه التدخّل في شؤون الآخرين، وربما مصادرة حريّتهم، وهو خلاف الأصل؛ إذ مقتضى الأصل: «لا ولاية لشخص على شخص آخر»، إلاّ ما خرج بالدليل. وعليه لا مجال للتمسك بهذه الإطلاقات؛ لكونها إطلاقات غير محرزة.

وكما أسلفنا فالنهي عن المنكر والأمر بالمعروف يتجه إلى المسائل الاجتماعية الهامّة، لا إلى التكاليف الفردية. والروايات التي أوجبت التدخّل في شؤون الآخرين (النهي العملي) إنّما قيّدت ذلك باستشراء حالات الظلم والفساد الاجتماعي، بعدما لم تنفع معها المراحل الأولى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي مرحلتي «القلب واللسان».

والأخبار الدالة على ذلك كثيرة، ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في النهي عن العدوان والمنكر: «من أنكره بالسيف؛ لتكون كلمة الله العليا، وكلمة الظالمين السفلى، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى، وقام على الطريق»[١].

أمّا الروايات التي لم تنصّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنّها تحدّثت عن ضرورة العمل السياسي، ووجوب التصدّي للظلم والطغيان بقوّة السيف والجهاد، فمن الواضح أنّها لا تستهدف دائرة الأحكام التكليفية الفردية. ولذلك لا يمكن الاستفادة منها للتدليل على وجوب الإلزام بالحجاب بالنسبة للحكومة الإسلامية.

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أن صاحب «الوسائل» قد أفرد باباً آخر تحت عنوان: «باب وجوب هجر فاعل المنكر والتوصل إلى إزالته بكل وجه ممكن»[٢]، وعلى الرغم من ظاهر هذا العنوان، الذي يبدو مطلقاً، ويحث على التصدّي للمنكر بكافة أشكاله

(١) المصدر نفسه ١٦: ١٣٣، ح٨؛ نهج البلاغة، الكلمات القصار، العدد ٣٧٣.

(٢) انظر: وسائل الشيعة ١٦: ١٤٤، باب وجوب هجر فاعل المنكر والتوصل إلى إزالته بكل وجه ممكن.

وبشتّى السبل، إلاّ أنّ الروايات التي ساقها العامليّ في هذا الباب لم تتجاوز إطار المنكرات الاجتماعية. فمثلاً: «نقل عن محمد بن الحسن، قال: قال الصادقعليه السلام لقوم من أصحابه: قد حقّ لي أن آخذ البريء منكم بالسقيم، وكيف لا يحق لي ذلك، وأنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه، ولا تهجرونه، ولا تؤذوه، حتى يترك»[1].

إنّ هذه الأخبار، مضافاً إلى كونها أخباراً مرسلة، لا صلة لها بالأحكام الفردية، إنّما تستهدف الأفعال الشنيعة والمنكرات الاجتماعية التي تطال أفراد المجتمع، فهنا يباح الإلزام والإكراه لتطويق هذا النمط من المنكرات. إذاً لا يمكن تعميم أخبار هذا الباب على مطلق الأحكام، فرديّها واجتماعيّها.

٤. قاعدة الحدود ويد الحاكم في نظام العقوبات

ذكروا أنّ طائفة كبيرة من الأخبار تتحدّث عن تصدّي أمير المؤمنينعليه السلام لإقامة الحدود بشأن الكثير من المنكرات التي وقعت في زمانه، فردية كانت أم اجتماعية. وهكذا الحال بالنسبة لباقي المعصومينعليهم السلام. الأمر الذي يمكّننا من تأسيس قاعدة فقهية على ضوئها تكون الحكومة قادرة على إلزام المكلّفين بالأحكام الشرعية، التي من جملتها الحجاب.

أمّا موارد المنكر التي ورد التعزير عليها في الأخبار المذكورة فشملت وطء الزوجة أثناء الحيض، ووطأها في الصوم الواجب، وأكل الميتة والدم والخنزير، والتعاطي بالربا، وأكل مال اليتيم أو غصبه، وخيانة الأمانة، والتسوّل، والاستمناء، ووطء البهائم، وقذف المحارم والذميين، وصيد المحرم، والصيد في الحرم، والاختلاس،

(١) المصدر نفسه، الخبر ٤.

وسرقة الثمار، وإسقاط الجنين، ونبش القبور، وسرقة المال العام، وما شابه ذلك.

ولو دققنا في هذه الموارد لاكتشفنا عدم وجود ميزة خاصة تميّزها عن سائر الأحكام الشرعية الأخرى، لذلك جاز القول: إنّ التعزير يجري في كل مخالفة شرعية، وبما أنّ الحجاب أحد الأحكام الشرعية إذاً صحّ أن ينضم إلى قائمة الأحكام التي يجوز للحكومة، أو بالأحرى يجب عليها، تشريع قانون يلزم به، ويحاسب المتخلّفين عنه، على ضوء الروايات المتقدّمة.

نقد مقولة صلاحية الحاكم في العقوبات

لا يخفى أنّ تأسيس قاعدة عامّة تبيح إقامة الحد على فعل كل محرّم أو الإخلال بكل واجب أمرٌ غير تام؛ إذ نحن لا نملك ما يدلّ على إباحة استخدام العنف والإجبار بشكل مطلق، أي في كافة المسائل والأحكام الشرعية. هذا مضافاً إلى أنّ دليلهم الذي استعرضناه قبل قليل مردود من عدّة جهات:

أولها: إنّ استنباط حكم كلّي من مواضيع جزئية يقتضي وجود ملاك أو علّة محرزة ليمكن تعميمها، لكن مع فقدان الملاك ومخالفة الأصل المطروح هنا، وهو «أصالة تحديد المصير»، التي تفيد أنّ كل إنسان يحدد مصيره بيده، ولا ولاية لأحد على أحد، فلابُدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقّن المنصوص عليه في الروايات.

ثانيها: إنّ الإلزام والإكراه والتعزير في الأحكام العبادية التي تتوقّف على قصد القربة لا قيمة له كما هو واضح. فإقامة الحد على تارك الصلاة، وحمله على الإتيان بها، لا يمكن أن يكون وسيلة لإيجاد نية التقرّب إلى الله في قلبه.

أمّا ما ورد حول تعزير مَن أفطر عامداً في شهر رمضان فالعقوبة هنا لا تتجه إلى ترك العبادة، بل إلى التجاهر بالإفطار في أوساط المسلمين.

هذا مضافاً إلى مخالفة ذلك صريح قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: ٢٥٦)،

وقوله سبحانه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)، وغيرها من الآيات.

أمّا القول بتخصيص هذه الآيات فمردود؛ إذ لا يمكن تخصيص هذا النمط من الآيات؛ وذلك أنّها جمل خبرية لا إنشائية، فلا تخصص بخبر الواحد. أمّا بالنسبة للأخبار فإن كانت دلالتها مطلقة فإنّها تسقط بمجرد عرضها على كتاب الله؛ لمخالفتها له[١].

ثالثها: أمّا الأحكام غير العبادية فالأخبار فيها على قسمين: قسم منها يتمحور حول الحقوق الاجتماعية وثبوت التعزير بشأنها. وهذا واضح بالنسبة لخيانة الأمانة[٢]، وأكل مال اليتم أو غصبه[٣]، وسرقة الصبي[٤]، وقذف الذمي[٥]، والسباب والهجاء[٦]، والاختلاس[٧]، وقذف المملوك[٨]، ونبش القبور[٩]، وسرقة الفيء أو المال العام[١٠].

وهذا النمط من المنكرات ـ لو فرضنا عدم ورود الأخبار بشأنها ـ فإن كل نظام صالح سيجد نفسه ملزماً بتشريع قوانين تحد من هذه المظاهر؛ وذلك بغية صيانة الحقوق العامة والحفاظ على استقرار البلاد واستتباب وضعها الأمني.

(١) المقصود من كون صيغة ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ صيغة خبرية أنّ الله تبارك وتعالى يريد أن يخبر بأنّ العقائد والأحكام الإلهية مشروطة باليقين القلبي، والأمور القلبية لا يمكن التحكّم بها بالعنف والإكراه، كما أنّها غير قابلة للتخصيص أو التقييد.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه ٤: ٢٩٤، الباب ٢٨.

(٥) المصدر نفسه: ٢٠٠.

(٦) المصدر نفسه: ٢٠٢.

(٧) الكافي ٧: ٢٢٥.

(٨) التهذيب ١٠: ٧١.

(٩) المصدر نفسه: ١١٧؛ وسائل الشيعة ٢٨: ٢٨١.

(١٠) المصدر نفسه: ١٢٩.

ومن ذلك على سبيل المثال: شهادة الزور، التي غالباً ما تتسبب بهدر الحقوق والتضليل والاستهزاء بالجهاز القضائي[١]. وقد ورد في الأخبار أنّ عقوبة شهود الزور تتمثل في التشهير بهم: «... يطاف بهم حتى يعرفوا فلا يعودوا»[٢].

وهناك نمط من الأخبار يتمحور حول الحقوق الاجتماعية أيضاً، لكن لا يستشف من ظاهره ذلك، إنّما يبدو أنّه يتحدّث عن الحقوق الفردية، كما في نبش قبر المؤمن، وسرقة كفن الميت، والزنا بالميتة، الذي يعد من الناحية الاجتماعية ذا كرامة وحقوق تضاهي كرامة وحقوق الأحياء: «إنّ حرمة الميت كحرمة الحي»[٣]، بل ربما تفوقها في بعض الأحيان، ويكون الانتهاك بشأنه أشد: «وزره أعظم من ذلك الذي يأتيها وهي حية»[٤].

فهذه الموارد لا يتم تناولها على أنّها تنضوي تحت دائرة الحقوق الاجتماعية، والحال أنّها كذلك، كما هو واضح.

أمّا بالنسبة للمعاصي الفردية غير العبادية فقد ورد في بعضها التعزير أيضاً، وهي على أقسام: فقسم منها ـ على الرغم ممّا يبدو عليه في الظاهر سلوكاً فردياً لا يشكل تجاوزاً على الحق العام ـ هو في حقيقة الأمر انتهاكٌ لحقوق الآخرين، كما في وطء الزوجة أثناء الحيض[٥]، فهو يبدو سلوكاً فردياً، لكنّه في الواقع ليس كذلك؛ إذ لا يخفى أنّ قيام الرجل بإكراه المرأة على وطئها وهي في حالة الطمث، رغماً عنها ومع معارضتها الشديدة، قد يفضي إلى افتضاح الأمر وخروج الخبر عن محيط البيت وعن نطاق

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٧٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦١.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٧٧، الباب ١٢ و١٣ من أبواب بقية الحدود.

الزوجين، وإلاّ كيف علم الحاكم الشرعي بما جرى لولا أن أفضت به المرأة إليه أو إلى الآخرين؟! الأمر الذي يخرجه من الدائرة الفردية إلى الدائرة الاجتماعية.

وهكذا بالنسبة لوطء الزوجة أثناء الصيام.

إذاً فالتعزير هنا سببه انتهاك الحق الاجتماعي لا الحق الفردي.

أمّا الخبرين اللذين ينقلهما الكليني فضعيفين؛ لوجود أبي حبيب(١) وصالح بن سعيد(٢) في سلسلة الرواة. ولا يمكن الاستناد للخبر الضعيف، وتشييد قاعدة عامّة على ضوءه، كما هو معلوم.

ومن الأمثلة الأخرى للروايات التي تضمّنت حكماً عاماً بالتعزير: ما لو استمنى الرجل في جمع من الناس. فقد روي عن زرارة أنّه قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل يعبث بيديه حتى ينـزل؟ قال: لا بأس به، ولم يبلغ به ذاك شيئاً»(٣).

لكن ورد في خبرين آخرين «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أُتي برجل عبث بذكره، فضرب يده حتى احمرت، ثم زوَّجه من بيت المال»(٤).

فلو تجاوزنا التعارض الجلي بين الخبرين فإنّه ما من دلالة مطلقة للخبر الأخير تمكننا من استصدار حكم كلي؛ إذ توجد عدّة احتمالات مطروحة في المقام:

أولها: قد يكون الخبر صدر في واقعة ما، وكان موضوعه خاصاً في إطار تلك الواقعة؛ ذلك أنّ راوي الخبر هو زرارة، وقد نقله عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام، وواضح أنّه قال: «لا بأس به»، فمن المحتمل أنّ يكون الموضوع هنا ذا خصوصية معينة لم ترد في نص الخبر، أو قد تكون الظروف والبيئة المتعلّقة بكل من

---

(١) معجم رجال الحديث ٢٢: ١١٢.

(٢) المصدر نفسه ١٠: ٧٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٣.

(٤) المصدر نفسه.

الخبرين قد اختلفت، أو ربما يكون الخبران متفقين.

ثانيها: يحتمل أنْ لا يكون التعزير قد تعلّق بنفس الفعل، وإنّما لصدوره، أي صدور الفعل، في موضع عام وفي محضر من الناس، أو ربما لسبب آخر؛ إذ من الواضح أنّ مجرد العبث بالعورة لا يقتضي التزويج ـ الذي ورد في ذيل الخبر ـ، فربما يكون سبب العبث حك الجلد أو أمراً آخر.

كل هذه الأمور تدلّ على أنّ موضوع الرواية موضوع خاص، وبالتالي لا يمكن استنباط حكم كلي يبيح التعزير في فعل كل محرّم أو الإخلال بكل واجب.

ثالثها: ليس هناك فقيه يحرّم العبث بالعورة، بل غاية ما يذهب إليه الفقهاء هو الكراهية، أمّا الاستمناء المحرّم فهو غير مقصود بالخبر.

رابعها: يمكن القول من ناحية أخرى: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام، بالرغم من كونه قد ضرب العابث حتّى احمرت يداه، إلاّ أنّه قد منحه مبلغاً معتداً به يسمح له بالزواج، ممّا قد يبدو للبعض أنّه بمثابة جائزة. ولو أردنا العمل بهذه الرواية للزمنا ضرب كل من يعبث بعورته، ثم منحه مبلغاً من بيت المال يغطي نفقة زواجه. إنّ هذا قد يبدو جائزة أكثر ممّا هو عقوبة، والحال أنّه ما من فقيه يفتي بمثل ذلك.

إذاً نستنتج أنّ هذا الخبر صدر في مورد محدد، ولا يمكن استخلاص قاعدة عامّة منه تبيح الإلزام بالواجبات أو العقوبة على تركها، ومن ذلك الإلزام بالحجاب.

ويمكن الإشارة في هذا الصدد أيضاً إلى ما ورد في باب نكاح البهائم، حيث يعزّر ناكح البهيمة بربع حدّ الزاني، أي خمسة وعشرين سوطاً.

وقد نقل الطوسي هذا الخبر عن الأئمة الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام، عملاً بسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله. والذي يبدو لنا من ظاهر الخبر أنّ التعزير هنا تعزيرٌ حكوميٌ ذو بعد اجتماعي؛ وذلك لقوله عليه السلام عندما سُئِلَ: «وما ذنب البهيمة؟ فقال: لا ذنب لها، ولكن

رسول اللهﷺ فعل هذا، وأمر به؛ لكي لا يجترئ الناس بالبهائم، وينقطع النسل»[١].

والذي يدفعنا للاعتقاد بأنّ التعزير هنا يستهدف صيانة الحقوق الاجتماعية والحفاظ على المصلحة العامة، ما ورد في الأخبار الأخرى في الباب نفسه، حيث تعدّدت العقوبة واختلفت؛ فتارة ورد: «أن يجلد حداً غير الحد، ثم ينفى من بلاده إلى غيرها»[٢]؛ وتارة ورد: «لا رجم عليه ولا حد، ولكن يعاقب عقوبة موجعة»[٣]؛ وفي خبر آخر: «ليس عليه حد ولكن تعزير»، دون أن تحدّد الرواية نمط التعزير[٤]. وقد بلغ اختلاف الروايات التي وردت في هذا الصدد حداً كبيراً، حتى أنّ البعض حدّد العقوبة بـ «القتل»، ممّا دفع الشيخ الطوسي لحملها على التقية[٥].

ومن خلال مجموع الروايات يتضح أنّ موضوع «نكاح البهائم» يصنّف ضمن المنكرات الاجتماعية التي تطال الكيان الأخلاقي للمجتمع برمّته، والاختلاف في نمط العقوبة يكشف عن تأثير العنصر الزمكاني فيه، وعن الفلسفة التي يشتمل عليها الحكم، والتي تتمثل بتفشي الانحرافات الخلقية، وتطويق عملية الزواج الشرعي الذي يترتّب عليه انقطاع النسل. من هنا نفهم سبب تضخيم عقوبة «اللواط».

لكن مع كل ذلك لا يمكن اعتماد هذه العقوبات كأساس لاستصدار قانون عام يحاسب على فعل كل محرّم، بمعنى أننا غير قادرين على توسعة الحكم إلى دائرة الأفعال التي تخالف الأصل، ولابدّ فيها من الاكتفاء بالقدر المتيقّن.

وتجدر الإشارة هنا إلى الباب الذي أفرده صاحب الوسائل لمن أكل لحم الخنزير أو

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٥٧، الباب ١ من أبواب نكاح البهائم.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح٢.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦١، ح١١.

(٤) المصدر نفسه: ح٣.

(٥) المصدر نفسه: ٣٦٠ و٣٦١؛ الاستبصار ٤: ٢٢٤، ح٨٤٠؛ التهذيب ١٠: ٦١.

شواه وحمله، والملفت أنّه ذيّل العنوان بقوله: «عالماً بالتحريم أو جاهلاً»، مُورِداً عدداً من الأخبار، ومن جملتها قول الإمام لنصراني أعدّ لحم الخنزير، لكن قبض عليه قبل الأكل: «لو أنّك أكلته لأقمت عليك الحد، ولكني سأضربك ضرباً فلا تعد»[1].

ويرد على هذا الباب والأخبار الواردة فيه إشكالات عديدة، ومن جملتها:

أولاً: ما من فقيه يذهب إلى تحريم أفعال الجاهل.

ثانياً: ورد في الخبر: أنّه لو أكل لحم الخنزير لاستوجب الحد، لكنّ عزمه على الأكل دون أن يأكل أسقط عنه الحد، وأوجب عليه الضرب. والملفت هنا أنّه لم يرد في باب الحدود ما ورد في هذا الخبر، كما أنّه ما من فقيه أفتى على ضوئه ـ أي منطلقاً ممّا ورد في هذا الخبر ـ.

ثالثاً: الخبر مروي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحجال، عن النوفلي، عن السكوني. وبالتالي هو ضعيف؛ لأنّ في سلسلته «الحجال»، وهو مشرك، وهو غير عبد الله بن محمد الأسدي الحجّال الثقة المعروف. كما أن في سلسلته كل من «النوفلي» و«السكوني»، وعلى فرض وثاقتهما فإنّ كثيراً من الرجاليين لا يعملون بما ينفردان به.

إذاً لا يمكن اعتماد هذه الأخبار أيضاً للتدليل على جواز التعزير في الأحكام الفردية، التي منها: إلزام المرأة بالحجاب، أو استصدار قاعدة فقهية تبيح للحكومة القيام بذلك.

٥. إطلاق قاعدة: التعزير لكل معصية لا حدّ فيها

وممّا استدلوا به على ضرورة قيام الحكومة بإلزام المرأة بالحجاب الإطلاق الذي ورد في بعض أخبار التعزير. فقد جاء في بعضها: «أما رجل كانت منه زلّة فإنّي معزِّره، وأما

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٧٠، الباب ٧ من أبواب بقية الحدود.

آخر يدمن فإني كنت منهكه عقوبة؛ لأنّه يستحل الحرمات كلها، ولو ترك الناس وذلك لفسدوا». وهذا الإطلاق يكشف عن أمرين:

الأول: الإطلاق في الفقرة الأولى من الحديث، أي قوله‌عليه‌السلام: «أما رجل كانت منه زلة فإنّي معزره»[1]، كاشف عن إباحة التعزير لفعل كل محرّم وترك كل واجب.

الثاني: الجزء الثاني من الحديث، أي قوله‌عليه‌السلام: «ولو ترك الناس وذلك لفسدوا»، كاشف عن أنّ الهدف من التعزير تطويق المعصية والحد من استشرائها.

وبما أنّ التخلّي عن الحجاب يعتبر إحدى المعاصي التي لو تركت دون حساب لأخذت بالاستشراء إذاً يمكن التعزير عليها للحدّ منها، أو تشريع قانون يلزم بها ويحاسب المتخلفين عنها.

ويمكن القول: إنّ ما تقدّم يشكل خلاصة الدليل المستوحى من إطلاق التعليل الوارد في الخبر لإثبات «ضرورة قيام الحكومة بإلزام المرأة بارتداء الحجاب».

وأمّا على الصعيد السندي فالخبر لا غبار عليه من حيث الصحّة. ولا يخفى أنّه بالرغم ممّا ورد فيه من الإضمار في قوله: «سألته» إلاّ أنّ محمد بن مسلم قد نقل هذا الخبر، إلى جانب جملة من الأخبار الأخرى، عن الإمام أبي عبد الله الصادق‌عليه‌السلام، ولذلك لا يواجه الخبر أية مشكلة من حيث السند.

إبطال قاعدة التعزير لكل معصية

أولاً: إنّ ما ذهبوا إليه من كون الخبر مطلقاً تجاه أية معصية غير تام. والدليل على ذلك التقسيم الوارد في الإجابة عن السؤال عن مورد محدّد، وهو الخمر: «عن محمد بن مسلم، قال: سألته عن الشارب؟ فقال‌عليه‌السلام: أما رجل كانت منه زلّة فإني معزره، وأما

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٩٦، باب الحد في السكر.

الآخر يدمن فإني كنت منهكه عقوبة». فالإمام صنّف شارب الخمر إلى صنفين: الأول: من زلّ في الشرب، والثاني؛ من أدمن عليه. وهذا يكشف عن استهداف الخبر لنمط محدّد من المنكرات، وليس كل منكر.

ومن ناحية أخرى فإنّ قولهعليه السلام: «لأنّه يستحل الحرمات كلّها»، بالرغم من كشفه عن العلّة، إلاّ أنّه كاشف عن علّة خاصة بهذا المورد. فمن أدمن الخمر أو تعاطاه ولو قليلاً واستحلّ حرام الله فجزاؤه التعزير، وهذا مورد خاص كما هو واضح. ولا يمكن استخدام هذا النص لاستصدار قاعدة عامّة تبيح التعزير في كلّ معصية، كأن نعزّر الكاذب، أو الذي اعتاد تفويت الفريضة، أو اعتاد خلف الميعاد. فالتناسب بين الحكم والموضوع يقتضي التقييد، والرواية ليست بصدد التعزير على فعل كل معصية أو الإخلال بكل واجب.

ثانياً: لقد وصف الشيخ الطوسي الخبر المتقدّم بأنّه: «خبر شاذ نادر، ولا يجوز العمل عليه؛ لمنافاته للأخبار كلها»، وأضاف: «ويحتمل أن يكون هذا الحكم مختصاً بمن شرب بعض الأشربة المحرّمة وإن لم يكن مسكراً».

وبهذا يتضح أنّ القدر المتيقّن من الخبر عدم شموله للمعاصي كافّة، بل للمشروبات المحرّمة فحسب.

ثالثاً: كما أسلفنا فإنّ الرواية ليست بصدد إصدار حكم التعزير على فعل كل معصية، فهي دون شك لا تحمل مثل هذا الإطلاق، وبالتالي هي لا تصطدم مع الآيات الناهية عن الإكراه في الدين، والتي تخاطب النبيصلى الله عليه وآله: ﴿**أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾.

أمّا الحقوق الاجتماعية فصيانتها قضية إنسانية قبل أن تكون تشريعية. فالعقلاء في شتى أرجاء العالم متفقون على ضرورة محاسبة المعتدي على حقوق الناس. أمّا القضايا الدينية ـ والتي منها قضية الحجاب ـ فهي تعد خارجة عن نطاق هذه الرواية.

رابعاً: إنّ الخطورة في «شرب الخمر» لا تكمن في مجرّد الشرب، إنّما تنشأ من التجاهر بالمنكر وتناوله في الملأ العام، وما يترتّب على ذلك من تبعات اجتماعية خطيرة. ومن هنا ورد عن الصادقين عليهما السلام في إباحة شرب الخمر لليهودي والنصراني: «ليس لهم أن يظهروا شربه، يكون ذلك في بيوتهم»[1].

إذاً ليست المسألة مسألة «شرب» بقدر ما هي مسألة تجاهر وهتك وتجاوز على الأمن الاجتماعي.

وعليه يعد «شرب الخمر» على الفرض الكلي تجاوزاً لحق المولى[2]، وبما أن مقتضى الأصل الأولي عدم التعميم فلا يمكن تسرية حكم الشرب إلى حكم «ترك الحجاب». هذا مضافاً لما لموضوع «الخمر» من خصوصيات اتضحت من خلال تعزير شارب الخمر بواسطة السنّة، وليس الفريضة.

٦. صلاحيات الولي الفقيه في تنفيذ أحكام الحدود

من جملة الأدلة الأخرى التي سيقت لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب أدلّة ولاية الفقيه. ويمكن تلخيص الدليل على النحو التالي: إنّ من جملة مسؤوليات الأنظمة الحاكمة إرساء الأمن والاستقرار في البلد، ومن الواضح أن إرساء الأمن يتطلّب وجود أنظمة وقوانين لإدارة شؤون الدولة والمجتمع، وملاحقة كل من يتسبب في تدهور الأمن وزعزعة الاستقرار.

ولا يخفى أنّ ولاية الفقيه، التي تمتاز بكونها امتداداً لولاية النبي والأئمة المعصومين عليهم السلام، تضطلع بهذه المسؤولية.

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٩١.

(٢) المصدر نفسه.

وبما أنّ الفقيه مسؤول عن تطبيق الشريعة وأحكامها، والتي من جملتها الحجاب، لزمه وضع قانون يلزم المرأة بارتداء الحجاب، ويحاسب على تركه.

ولا داعي للقول بأنّ من الصلاحيات الطبيعية لولي الفقيه تشريع القوانين، وتنفيذها، وذلك من أجل ضمان تطبيق الشريعة، التي يعد الحجاب أحد معالمها وأحكامها.

وقفة نقدية

أولاً: مع تسليمنا بالصلاحيات المذكورة للولي الفقيه، وخصوصاً دوره في تعزيز الأمن والاستقرار وضمان تطبيق أحكام الشريعة، نتسائل: أيّ نمط من الأحكام والواجبات الشرعية يدخل ضمن دائرة صلاحيات الولي الفقيه؟ هل المراد بذلك الأحكام العبادية التي يشترط في صحّتها قصد القربة، أو الأحكام غير العبادية التي يرغب الشارع في امتثالها، كالزواج والطلاق والإرث وأحكام الأطعمة والأشربة؟

ثمّ هل بوسع الحكومة حمل سائر الناس وإكراههم على الامتثال لجميع أحكام الشارع والكف عن جميع المحرّمات، عبادية وغير عبادية، أو أنّ صلاحيتها محدودة في إطار معيّن، وبالتالي تكون صلاحيات الولي الفقيه مقيّدة لا مطلقة؟

إن الأصل الأولي ـ من الزواية الفقهية ـ عدم ثبوت ولاية أحد من الناس على غيره؛ لتساويهم في المخلوقية والمرتبة، ما لم يدل دليل على ثبوت الولاية[١].

وبعبارة أخرى: ليس لمخلوق ولاية على مخلوق آخر، بل الولاية منحصرة بالله تعالى. فبما أنّه سبحانه ولي الفيض ومفيض الوجود فأمره مُطاع، وليس لأحد سواه أية ولاية على أحد آخر، إلاّ من شاء أن يولّي على نفسه أحداً يتكفّل شؤونه.

---

(١) مير عبد الفتاح المراغي، العناوين ٢: ٥٥٧؛ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٨: ٢٨.

وبناءً على ذلك علينا أولاً أنْ نلاحظ هل أن الله تبارك وتعالى خوّل الأنبياء والأئمّة، وبدرجة أدنى الولي الفقيه، وأناط بهم كافة أمور الخلق، ومن ضمنها الشؤون الخاصة والأحكام الشرعية الفردية، التي عادةً ما تكون بين المرء وربّه، أم حدّد ولايتهم في دائرة معيّنة وفي منهج محدّد؟

لا شك أنّ الحكومة الدينية بوصفها «دينية» تتحمّل مسؤولية أخرى تضاف إلى مسؤولياتها الطبيعية التي يقرّها لها كافة عقلاء العالم، من تولّي أمور البلاد وإدارتها وتدبير شؤون الناس وضمان حقوقهم وتعزيز الأمن والاستقرار والثبات والدفاع عنهم، وتتمثّل هذه المسؤولية في إيجاد البيئة السليمة للمجتمع، وتوفير سبل الهداية لأفراده، وتطهيرها لهم من الموانع والعقبات.

إنّنا نقر بأنّ للحكومة الدينية وللولي الفقيه مهاماً خطيرة على صعيد التخطيط والإدارة، والناس تؤيّد وتدعم كافة الخطوات التي يخطوها باتجاه إقصاء الموانع التي تقع في طريق الهداية، وتعطيه الحق في مساعيه الرامية لمكافحة مظاهر الفساد والانحراف، كالفقر والظلم والتبعيض، وهدر الكرامة الإنسانية، ومصادرة الحريات، أو الرامية إلى خلق بيئة يسود فيها العدل والخير والإحسان. لكن ذلك لا يعني اللجوء إلى أدوات الجبر والإكراه لحمل الناس على امتثال الواجبات وترك المحرمات[1].

وبعبارة أخرى: إنّ الله تعالى لم يمنح أية حكومة ولايةً تخوّلها ملاحقة المكلّفين وحملهم على أداء التكاليف بالقوّة، ومعاقبة المتخلّفين؛ استناداً لقوانين وضعت من أجل ذلك، كإكراه المتخاذل عن الصلاة على أدائها، أو المفطر على الصيام، أو الأعزب على الزواج، أو تحديد نمط خاص من المأكل أو المسكن أو الملبس للناس. إنّ الولاية ليست

(١) لمزيد من التفاصيل حول دور الحاكم الإسلامي ومهامه وصلاحياته انظر: السيد محمد علي الأيازي، دراسة تحت عنوان: «الحكومة الدينية، معالمها وتحدياتها»، ص٥٥ ـ ٩٦، ألقيت في مؤتمر «الإمام الخميني وأطروحة الحكومة الإسلامية».

مطلقة لتشمل كل هذه التفاصيل. يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام، الذي تسنّى له خوض التجربة السياسية، إضافة لما له من مقام الإمامة والمرجعية الدينية، يقول بصدد مهام الحكومة وصلاحياتها: «لابدّ للأمة من إمام يقوم بأمرهم، فيأمرهم وينهاهم، ويقيم فيهم الحدود، ويجاهد العدو، ويقسم الغنائم، ويفرض الفرائض، ويعرفهم أبواب ما فيه صلاحهم، ويحذرهم ما فيه مضارهم؛ إذ كان الأمر والنهي أحد أسباب بقاء الخلق»[١].

ومن الواضح في هذا النص أنّ أمير المؤمنين عليه السلام، بعد بيانه أهميّة الحكومة وضرورة وجود إمام للأمّة يقوم بأمرهم ويأمرهم وينهاهم ويقيم فيهم الحدود و..إلخ، يشير إلى دور الإمام بالنسبة للأحكام الفردية، فيقول: «ويعرّفهم أبواب ما فيه صلاحهم، ويحذّرهم ما فيه مضارهم»، دون إكراه منه أو إجبار على ذلك. ويقول في موضع آخر: «فاعلم أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل هدي وهدى، فأقام سنّة معلومة، وأمات بدعة مجهولة»[٢].

ثانياً: أمّا أدلّة «ولاية النبي» ـ بغض النظر عن كونه مخبراً عن الوحي ومفسِّراً ومبيّناً للأحكام ـ والتي أشير لها في الآية الكريمة: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ**﴾ (الأحزاب: ٦) فهي غير شامل لكافة الأولويات، بل الإطلاق في الآية مقيّد بمقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع، وبحسب ما للنبي من مقام ومسؤولية تجعل ولايته مقدّمة على ولاية الآخرين. إنّ مثل هذه الولاية لم تمنح لأي أحد. ومع الشك في ذلك نتمسّك بأصالة عدم الولاية. وأمّا قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ (الأحزاب: ٣٦) فهو لا يعني سلب

(١) بحار الأنوار ٩٠: ٤١.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٦٤.

الاختيار من المكلّفين في كل شيء، بل المراد من القضاء هنا ما يتصل بأمور الحكم والمصالح العامة للأمّة؛ ذلك أنّ قضاء الله ورسوله إنّما يجري في الأمور التي حدّدها الله سبحانه، وأحالها إلى قضاء الله ورسوله، كالقضايا التي يتم فيها التجاوز على حقوق الآخرين، أو مصادرتها، فيأتي دور النبي ليتصدّى لذلك؛ إذ لا يخفى أنّ النبيﷺ لا يقدم على فعل يكون مخالفاً لمشيئة الله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً**﴾ (يونس: ٩٩)،فإنْ آمن الناس بواسطة الإرشاد والهداية فهذا مقتضى المشيئة الإلهية، أمّا إكراههم على ذلك فهو خلافها. ومثل ذلك قوله سبحانه: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ (النساء: ٥٩). فعلى ضوء المناسبة بين الحكم والموضوع تتحدّد صلاحية أولي الأمر بالشؤون الاجتماعية والسياسية والقضائية، وهي الشؤون التي تقتضي الإلزام والإجبار في معظم الأحيان، وليس في شأن الحجاب، الذي لم يشهد قانوناً ملزماً إزاءه، لا في عهد النبيﷺ ولا في العهود التي تلته، بالرغم من تفشي ظاهرة السفور آنذاك.

ثالثاً: أمّا بالنسبة لأدلة ولاية الفقيه ـ على فرض إقرارها من قبل جميع الفقهاء ـ فلاشك أنّها لن تفوق ولاية النبي والأئمّة سعةً واعتباراً. كما أنّ دليلها ليس أمراً تعبدياً، بل عقليٌّ مستوحى من السبر الإجمالي للأخبار[١]،ولذلك فنطاقها لا يتسع لأكثر ممّا حدّده العقلاء لها، كضرورة حفظ النظام والأمن والاستقرار والتنمية بشقيها المادي والمعنوي وغير ذلك ممّا يتصل بالشؤون الاجتماعية.

أمّا الشؤون الفردية الشخصية، وبعض الشؤون الاجتماعية أيضاً، فلا تشملها

(١) كما ذهب إلى ذلك جمع من الفقهاء المعاصرين. انظر على سبيل المثال: روح الله الخميني، ولاية الفقيه: ١٧ ـ ٢٨؛ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٦١؛ محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ٧٣.

صلاحيات الحاكم أو الولي الفقيه. كما نوّه إلى ذلك أمير المؤمنين عليه السلام في حديثه عن أهمية الحاكم وصلاحياته: «وأنّه لابدّ للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر»[1].

فمن خلال النص السابق يتضح أنّ الحكومة ليست مسؤولة عن أسلمة الحياة، بل عليها أن تتعاطى مع واقع يضم المسلم والكافر معاً، ومسؤولياتها تتحدّد في هذا الإطار.

ولا نشاهد في النص ما يدلّ على وجوب تخيير الكفّار بين الإسلام وبين التضييق عليهم أو إبادتهم، بل النص دالّ على أنّ القوّة والعنف والإكراه لابدّ أن تتجه وتتركّز على استئصال الظلمة والطغاة الذين يستخدمون نفوذهم لاستغلال الضعفاء وامتهانهم، فلابدّ للحكومة أن تتصدّى لهؤلاء وتقسو عليهم، سواء أكانوا مسلمين أم كفاراً.

٧. قاعدة: من خالف الشرع فعليه حد أو تعزير

من الأدلّة الأخرى التي سيقت لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب ومكافحة السفور، الأخبار التي تفيد بأنّ «كل من خالف الشرع فعليه حد أو تعزير».

فقد ورد عن داوود بن فرقد قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله قالوا لسعد بن عبادة: أرأيت لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً به؟ قال: كنت أضربه بالسيف، قال: فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: ماذا يا

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.

سعد؟ فقال سعد: قالوا: لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً به؟ فقلت: أضربه بالسيف، فقال: يا سعد، فكيف بالأربعة الشهود؟ فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، بعد رأي عيني وعلم الله أن قد فعل؟ قال: إي والله، بعد رأي عينك وعلم الله أن قد فعل، إن الله قد جعل لكل شيء حداً، وجعل لمن تعدى ذلك الحدّ حدّاً»[١].

وقد تضمنت معظم المصادر الروائية نصاً مماثلاً وبأسانيد مختلفة. وقد أسس الحر العاملي على ضوء الخبر المذكور قاعدة عامة، وأفرد باباً أطلق عليه: «باب أن كل من خالف الشرع فعليه حد أو تعزير».

وقد يصح القول: إن النص المتقدّم هو أبرز وأهم الأدلة الستة المتقدّمة، فالكثير من الفقهاء اعتمدوه في بحوثهم، واستندوا عليه في العديد من فتاواهم. لذلك وجدنا من الجدير تسليط شيء من الضوء عليه.

لقد ذكروا بأنّ الفقرة الأولى من الخبر اختصّت بمسألة الإدانة قبل إثبات الجرم، لكنّ الفقرة الثانية تعرّضت للحدود بشكل عام، وذكرت «أنّ الله جعل لكل شيء حداً، ولمن تعدّى ذلك الحد حدّاً»، وفي بعض النسخ: «على من تعدّى حدّاً».

وبما أنّ الجملة الثانية جملة تعليلية مطلقة إذاً تكون شاملة لجميع المعاصي دون استثناء، فلكل معصية عقوبة.

يقول الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) في هذا الصدد: «لا خلاف ولا إشكال نصاً وفتوى في أن (كل من فعل محرماً أو ترك واجباً) وكان من الكبائر (فللإمام تعزيره بما لا يبلغ الحد وتقديره إلى الإمام)»[٢].

وفي كشف اللثام للفاضل الهندي (١١٣٧هـ) أن وجوب التعزير على ذلك إن لم

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ١٤، الباب ٢ من أبواب مقدمات الحدود.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٤٨.

ينته بالنهي والتوبيخ ونحوهما، وأمّا إذا انتهى بدون الضرب فلا دليل عليه، إلاّ في مواضع مخصوصة ورد النص فيها بالتأديب والتعزير. ويمكن تعميم التعزير في كلامه ـ أي في كلام الفاضل الهندي ـ وكلام غيره لما دون الضرب من مراتب الإنكار.

قلتُ: قد يستفاد التعميم مما دلّ على «أنّ لكلّ شيء حدّاً، ولمن تجاوز الحدّ حدّ» بناء على أن المراد من الحد فيه التعزير الفعلي(١).

وقد استدل السيد الخوئي أيضاً (١٤٣١هـ) بهذا الخبر وبأدلّة أخرى على وجوب تعزير كل من فعل محرماً أو ترك واجباً إلهياً عامداً عالماً، موافقاً في ذلك صاحب الشرائع.

وأدلّته الأخرى على وجوب التعزير هي:

أولاً: إنّ أمير المؤمنين فعل ذلك في موارد مختلفة، كما يظهر من عدّة روايات في أبواب متفرقة.

ثانياً: إنّ الإسلام قد اهتم بحفظ النظام المادي والمعنوي، وإجراء الأحكام على مجاريها. ومن الطبيعي أن هذا يقتضي أن يعزر الحاكم كل من خالف النظام.

ثالثاً: النصوص الخاصة الواردة في موارد مخصوصة الدالة على أن للحاكم التعزير والتأديب حتى في الصبي والمملوك.

رابعاً: الخبر المتقدّم ـ إنّ لكل شيء حداً... ـ.

ثمّ يعقب السيد الخوئي بقوله: فللحاكم التعزير بمقدار ما يراه من المصلحة، على أن لا يبلغ الحد(٢).

---

(١) قبل تناوله من قبل الفقهاء الشيعة كان موضوع العقوبة في الفقه الإسلامي مطروحاً على طاولة الفقهاء السنة، وقد ذكروا بأنّ لولي الأمر أو القاضي التعزير بما دون الحد في المواضع التي لم يعيّن لها حد أو تعزير. وقد صنفوا هذه المسألة ضمن أقسام. انظر: أحمد فتحي، العقوبة في الفقه الإسلامي: ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

ويرد على كلامه:

أولاً: عدم ثبوت الإجماع والشهرة التي ادعاها صاحب الجواهر؛ ذلك أنّ العديد من الفقهاء لم يتناولوا الموضوع، ومنهم من تناوله في إطار حديثه عن حدّ الزنا، ولم يجد الخبر مطلقاً يشمل التعزير للإخلال بكل واجب أو الإتيان بكل معصية.

وعلى ما يبدو فإنّ أول من تعرّض لهذه المسألة هو أبو صلاح الحلبي (٤٤٧هـ) في «الكافي في الفقه»، حيث قال: «إنّ التعزير تأديب تعبداً لله تعالى به لردع المعزر وغيره من المكلّفين، وهو مستحق للإخلال بكل واجب وإيثار كل قبيح، فمن ذلك أنْ يُخِلّ ببعض الواجبات العقلية، كردّ الوديعة وقضاء الدين، أو الفرائض الشرعية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج، إلى غير ذلك من الواجبات والفرائض المبتدأة والمسببة والمشترطة»[١].

كما ذهب إلى ذلك كل من المحقق الحلي (٦٧٦هـ) والشهيد الأول (٧٨٦هـ)، وغيرهما من شرّاح اللمعة والشرائع. وادعى صاحب الجواهر الإجماع والشهرة عليه[٢]. في حين أنّ الكثير من الفقهاء لم يتعرّضوا للمسألة، أو ربما أنكروها.

ثانياً: رغم أنّ القائلين بهذه المسألة أغفلوا الاستدلال على جواز التعزير للإخلال بكل واجب وإيثار كل قبيح، إلاّ أنّ الذين ادعوا الإجماع تمسكوا بجملة من الأدلّة، بعضها عقلي، وبعضها نقلي، كالخبر المتقدّم.

أمّا بالنسبة للأدلّة العقلية فقد سبق أن تعرّضنا لها، وكشفنا قصور الدليل عن إثبات المدّعى.

أمّا الأدلّة النقلية، والتي من جملتها الخبر الذي نحن بصدده، أي قوله عليه السلام: «لكل

---

(١) سلسلة الينابيع الفقهية ٢٣: ٧٤ ـ ٧٥، كتاب الحدود.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٤٤٨.

شيء حداً..»، فسنثبت في ما سيأتي قصوره هو الآخر عن إثبات الإطلاق.

ومن هنا يتضح أنّ الإجماع المُدّعى سيكون إجماعاً مدركياً لا مستند خاصّاً له، ولا يمكن اعتماده كدليل مستقل، وبالتالي سيكون الخبر مقيّداً لا مطلقاً.

ثالثاً: فسّر المتأخرون من الفقهاء التعزير بالجلد، أمّا المتقدمون فذكروا إضافة لذلك: ما دون الضرب من مراتب الإنكار. وبهذا الصدد كتب المحقق الطباطبائي (١٢٣١هـ) في «رياض المسائل»، لدى شرحه على الشرائع: «ويمكن تعميم التعزير في العبارة ونحوها لما دون الضرب أيضاً من مراتب الإنكار»[١]. وعليه الفاضل الهندي وصاحب الجواهر أيضاً[٢].

رابعاً: غالباً ما يتناول الفقهاء التعزير في ذيل بحثهم للزنا، ويقيِّدونه بما دون الحد، كما لو وُجِد الرجل والمرأة من غير المحارم في دار مغلقة على نحو مشكوك.

فمن وسّع هذا العنوان ليشمل كل مَن فعل محرماً أو أخلّ بواجب فهو قد عمل بخلاف سياق أخبار التعزير التي تستهدف الحق الاجتماعي، لا الحق الفردي. لذلك قيّد بعض الفقهاء التعزير بما يناسب الحد دون أن يبلغه، فذكروا: «إنّه في ما ناسب الزنا يجب أن لا يبلغ حدّه، وفي ما ناسب القذف أو الشرب يجب أن لا يبلغ حدّه»[٣].

ومن هنا يتضح أنّ التعزير لا يشمل كل فعل محرم أو إخلال بواجب، كي يقال بوجوب التعزير على الإخلال بالحجاب. ومن نُسِب إليه هذا القول، وهو المحقق الحلي، لا يدعي مثل ذلك أيضاً، فقد ذكر «أنّ كل من فعل محرماً أو ترك واجباً بما دون الحد»، فكلامه مقيّد «بما دون الحد»، ولا يشمل كل فعل محرّم أو ترك واجب. لذلك

---

(١) رياض المسائل ١٦: ٦٣.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٤٤٨، وقوّى السيد الكلبايكاني هذا الاحتمال (انظر: تقريرات الحدود والتعزيرات ١: ٢٩٧ ـ ٢٩٨).

(٣) رياض المسائل ١٦: ٦٢.

عقّب الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) على كلام المحقق بقوله: «ويدخل فيه كل ما لم يوجب الحد في ما سبق من أنواع القذف والسب وغيرها، حتى قذف الوالد ولده، والاستمتاع بغير الجماع من الأجنبية»[1].

وهذا يعكس فهم الشهيد الثاني من كلام المحقق، وهو عدم الإطلاق، بل التقييد بالمحرّمات التي لا تستوجب حدّاً، لكنّها دون الحد.

خامساً: أمّا بالنسبة لدليل السيد الخوئي على وجوب تعزير كل من فعل محرّماً أو أخلّ بواجب فهو قبل أن يستدلّ بالخبر المتقدّم ذكر «أنّ الإسلام قد اهتم بحفظ النظام المادي والمعنوي وإجراء الأحكام على مجاريها. ومن الطبيعي أن هذا يقتضي أن يعزر الحاكم كل من خالف النظام».

والملفت هنا أنّ السيد الخوئي قد ساق هذا البحث في إطار حديثه عن أحكام الحدود وحدّ الزنا، ولم يعمّمه على كافة الواجبات أو المحرّمات، حتى أنّه لم يقيّد المعاصي التي تستوجب التعزير بـ «الكبائر»، كما فعل صاحب الجواهر، ليُعلَم ما إذا كانت الصغائر تندرج تحتها أم لا؟!

ولذلك لا يمكن سحب دليله هذا وتطبيقه على «الحجاب»، ذلك أنّ حفظ النظام أو الإخلال به يتعلّق بالأحكام الاجتماعية التي يؤدّي التخلّف عنها إلى الإخلال بالأمن وزعزعة النظام، ولا يتعلّق بالأحكام الفردية.

فأيّ حكم لا يؤدّي إلى الإخلال بالنظام سيكون خارجاً عن إطار هذا الدليل.

سادساً: قد تُناقش دلالة الخبر على الإطلاق ـ أي قوله: إن الله قد جعل لكل شيء حداً وجعل لمن تعدى ذلك الحدّ حدّاً ـ من عدّة جهات:

الأولى: يدور الخبر حول رجل سُئِل عمّا إذا وجد على بطن امرأته رجل، فأجاب:

---

(١) انظر: مسالك الأفهام ١٤: ٤٥٧.

أضربه بالسيف، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: «فكيف بالأربعة الشهود؟.. إنّ الله قد جعل لكل شيء حداً، وجعل لمن تعدى ذلك الحدّ حدّاً»، أي إنّ هناك حدوداً وضوابط لا يمكن تجاوزها، فما لم يثبت الزنا بالشهود الأربعة لا يمكن إقامة الحد. كما أنّ حدّ الزنا ليس القتل.

وعليه، بناءً على المناسبة بين الحكم والموضوع يتضح لنا فحوى الخبر، وهو تحذير المخاطب من مغبّة الإدانة قبل ثبوت التهمة.

ومن هنا لا يمكن اعتماد هذا الخبر لتأسيس قاعدة عامة؛ لأنّه ليس بصدد إثبات التعزير، وإنّما هو بصدد الكشف عن حقيقة مفادها: أنّ لكلّ شيء حساباً وكتاباً وحدوداً وضوابط، وهناك سبل وآليات صحيحة لإثبات التهم لا يمكن القفز عليها. فمجرّد رؤية الشخص نائماً على بطن الزوجة لا يعد كافياً لثبوت الزنا، ولا مبرراً للإجهاز عليه بالسيف.

الثانية: تقدّم أنّ المحقق الحلي وغيره ممّن شرحوا كلامه فهموا أنّ الخبر يستهدف جملة من المعاصي هي دون الحد، أي قريبة من المعاصي التي تستوجب حدّاً، لكن لم يعيّن لها حد، كالاشتباه بالزنا، والاشتباه بالسرقة، والاشتباه بالقذف، والاشتباه بشرب الخمر في الملأ العام.

أمّا بالنسبة «للتخلّي عن الحجاب» ـ وخصوصاً إن كان بمقدار الكشف عن جزء من الشعر أو اليد أو الصدر ـ فلا يمكن زجّه ضمن هذه الأحكام، كما أنّه غير مشمول بسياق الخبر، ولا بما ورد في الفقرة الأخيرة منه.

الثالثة: إنّ المراد من قوله: «لكلّ شيء حداً» يبقى مبهماً، فهل المراد به الحد بمعنى الضابط، أم الحد بمعنى الحد الشرعي؟ ثم ما الفرق بين «الحد» الأول والثاني؟

ومن هنا نجد بعض الفقهاء المعاصرين، كالسيد الگلبايكاني، أعرضوا عن الخبر، وأوردوا عليه جملة من الإشكالات؛ منها: كون الخبر مجملاً، فلا يعلم كون المراد منه

كل الأشياء حقيقة بلا استثناء أو أنّه أشياء خاصة؛ ومنها: أنّه لا يعلم ما هو المراد من حد كل شيء؛ ومنها: عدم العلم بالمراد من الحد الذي جعله على من تجاوز الحد؛ ومنها: الترديد في المراد من الحد الثاني ما يشمل التعزير، لأنّ الكلام في استفادة ذلك[١].

وفسّر السيد الأردبيلي الحد في الخبر بمعنى الحكم، وقال: إنّ مجراه في العقوبة من باب تطبيق الكلي على مصداقه[٢].

وعليه يتضح أنّ غاية ما يدلّ عليه الخبر أنّ الله تعالى قد جعل لكلّ شيء حداً، وتجاوز ذلك الحد يستلزم عقاباً وتعزيراً، على غرار ما ورد في القرآن الكريم: ﴿**وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهَّ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**﴾[٣]. فالحد هنا بمعنى الضابطة، وليس بمعنى الجلد أو التعزير. ولا يخفى أنّ فحوى الخبر موافق لفحوى الآية. والدليل على ذلك قولهﷺ: «وجعل ما دون الأربعة الشهداء»، الذي يكشف عن أنّ الحديث عن «الحد» يتمحور حول نمط معيّن من الحدود، وهي الحدود الشرعية والمعاصي التي تستتبع حدوداً، ولا يشمل الأحكام التي لم تحدّد لها حدود، كالتخلّي عن الحجاب الذي نحن بصدده.

استخلاص واستنتاج

تركّزت الدراسة حول استعراض ومناقشة الأدلة الفقهية المساقة لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب. وقد كان بالإمكان مناقشة الموضوع من زاوية إيجابية، أي إظهار منافع الالتزام بالحجاب وآثاره، لكن وجدنا أنّ ذلك بحاجة إلى دراسة مستقلّة لا يمكن إقحامها ضمن بحثنا الحاضر. وعليه فقد ارتأينا أن نركّز على أهم الأدلّة التي سيقت أو التي يمكن أن تساق لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب.

(١) تقريرات الحدود والتعزيرات ١: ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(٢) انظر: فقه الحدود: ٦٥.

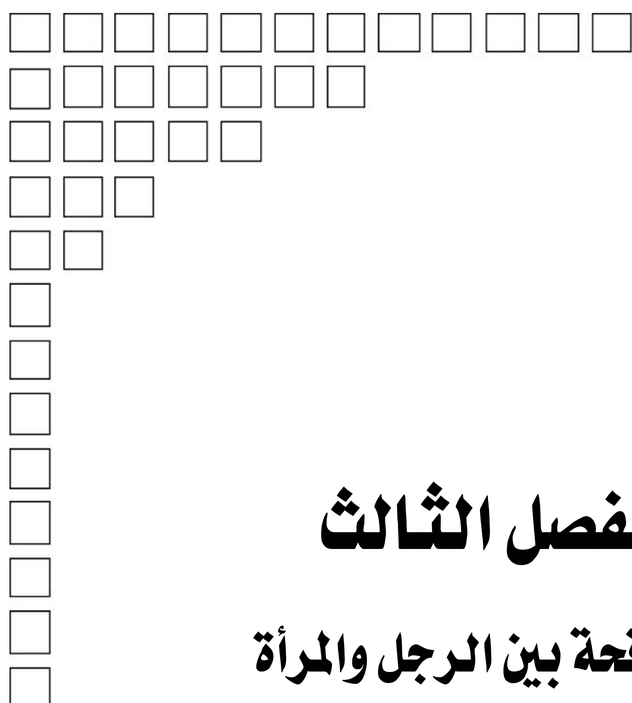
(٣) انظر: فقه الحدود: ٦٥.

وقد بدأنا بتقرير الأدلّة، وحاولنا استيعاب كل ما من شأنه أن يساهم في تدعيمها، ثم تحوّلنا إلى مناقشتها، والرد عليها، وإبداء قصورها عن إثبات المدّعى.

وقد اتضح لنا من خلال البحث أن أبرز الأدلّة عبارة عن: السيرة العقلائية، وإطلاقات أدلة الأحكام، وأدلة النهي عن المنكر، وروايات الحدود والتعزير، والأصل الفقهي القائل: «إنّ كل من خالف الشرع فعليه حدّ أو تعزير».

وبعد أن تعرضنا لكل واحد من هذه الأدلّة ومناقشتها اتضح أنّ الجميع لا يفي ولا يصلح دليلاً لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب. كما لا يفيد أيٌّ منها وجوب التعزير على تركه.

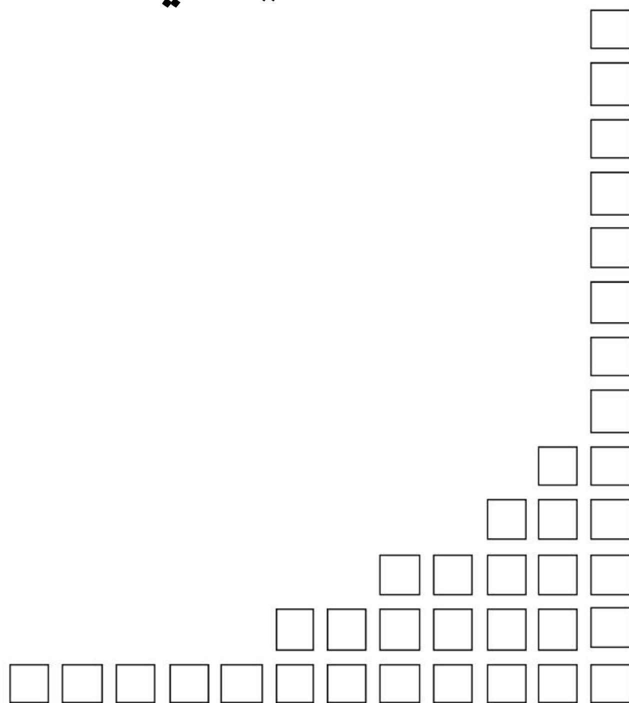
وتأسيساً على ذلك لابدّ للنظام الإسلامي، إذا ما أراد الترويج لثقافة الحجاب وتأصيله اجتماعياً واستحالته إلى معيار اجتماعي، من اعتماد السبل التربوية غير المباشرة، وفق خطط وبرامج علمية تخصصية، مع مراعاة كل ما من شأنه التأثير على ذلك، كالجانب النفسي وغيره من الجوانب الأخرى.



الفصل الثالث

المصافحة بين الرجل والمرأة

آراء جديدة في الاجتهاد الفقهي



الحجاب ومصافحة المرأة

فتوى واحدة وقراءات عديدة

الشيخ أحمد عابديني[1]
ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

الحاجة لدراسة موضوع مصافحة المرأة

يجدر بنا قبل كل شيء أن نعلن عن بالغ سعادتنا لفتح باب الحوار في مختلف الأبواب الفقهية دون صدور الحكم بالكفر والارتداد بسبب الإفتاء بما يخالف المشهور أو يناقض الإجماع، ومن دون هجوم الجموع الغاضبة بأدواتهم الجارحة، كالخناجر والبلطات وما شاكلهما، على المفتين والباحثين والمحققين. ومما يدل على البلوغ الفكري لدى الأكثرية الساحقة من أبناء المجتمع أنها بدأت تدرك تدريجياً أن الفكرة يجب أن تقارع بالفكرة، وعدم مواجهة الأقلام بالسكاكين والمقامع.

ومع ذلك تستعمل الأقلام أحياناً كلمات جارحة تفوح منها الإهانات، ولذلك

(١) باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في مدينة أصفهان.

نُهيب هنا بحملة الأقلام، وهم من المثقفين والعلماء، أن يكبحوا جماح مدادهم، وإذا عملنا بذلك نكون قد احترمنا وظيفة العلم والقلم، وتوصلنا إلى بيان الحقيقة بشكل أسرع وأفضل.

كما أنه لا ينبغي في تحليل المطالب قصر النظر على القائل والمفتي، واتخاذ المواقف على أساس الحب والبغض السياسي والشخصي؛ لأنها أمور مؤقتة وعابرة، في حين أن النظرية العلمية باقية وخالدة. وإننا لو واجهنا العلم بأسلوب غير علمي سيفتضح أمرنا بعد تغير الأوضاع السياسية، وسيعمل العلم والتاريخ على إدانتنا، ولن يجدينا استهلاك الأقلام والأوراق واستنزاف وقتنا ووقت الآخرين شيئاً؛ لأننا لم نقم بواجبنا تجاه العلم ولم نزد فيه خردلة، وإن للتفوق السياسي على الخصوم أساليبه الأخرى، ولا يمكن رفع شخص أو خفضه بمجرد قبول أو رفض فتوى أو رأي.

نسعى في هذه المقالة ـ في حدود الإمكان ـ إلى بيان السابقة التاريخية لهذه الفتوى، والموارد المشابهة لها، وأدلتها، وبيان النقد الوارد بشأنها وجنوح الأقلام فيها؛ بغية التعرف على نقاط الضعف والقوة؛ بغية القضاء على مواطن الضعف فيها وتعزيز مواطن القوة منها في المستقبل. وكلي أمل في أن تخضع مقالتي هذه للفحص والنقد، وأن يمنّ عليّ الأصدقاء من حملة الأقلام بذلك؛ حتى تمضي قافلة العلم قدماً، وتتطلع في مسيرتها إلى الأمام.

ولما كان آخر من كتب في هذا الباب هو السيد محمد باقر هاشمي نيا، حيث نشر مقالاً في صحيفة كيهان، بتاريخ ٣٠/ ١/ ١٣٨٣هـ ش، لذلك سأبدأ بحثي من كلماته. وأحب التنويه هنا قبل كل شيء إلى أنّ أسماء الشخصيات التي سنذكرها في هذا البحث إنما هي لبيان آرائهم وتفكيك البحوث والأقوال عن بعضها، ولا نروم من ورائها تأييداً أو تكذيباً لأحد.

نقد فتوى المنتظري، دراسة السيد هاشمي نيا في صحيفة كيهان بتاريخ (٣٠/ ١/ ١٣٨٣هـ ش)

إن المقربين من الخصائص الفكرية والأسلوب الفقهي للشيخ المنتظري يدركون جيداً أنه يجنح أحياناً في استنباطه للأحكام الشرعية. وقد أثار جدلاً من خلال ابتداعه بعض النظريات الفقهية؛ من خلال استناده إلى الفتاوى الشاذة، وروايات العامة، وتجاهل إجماع فقهاء الشيعة، وتجاوز الأسس المتفق عليها في عملية الاستنباط، مما يجعل من الصعب إدخالها في دائرة الشريعة. وإذا تجاوزنا ذلك فإن أصغر طالب علم لم يكن ليتصور أن يصل الأمر بـ (الفقيه الجليل) ليتخذ الساسة في الداخل والخارج أفكاره الفقهية جسراً للوصول إلى مآربهم المشؤومة.

وقفات مع النقد

كان يجدر بالسيد هاشمي نيا أن يوضح معنى (الجنوح) بشكل أفضل، فهل الاستناد إلى الفتاوى الشاذة وروايات العامة يعد جنوحاً، أو أن الجنوح هو الفتاوى التي يصعب إدراجها في دائرة الشرع، أو هو استغلال المنحرفين للفتاوى، أو هو مجموع هذه الأمور، أو أن للجنوح في الفقه معنىً آخر لم يُشِرْ إليه؟

يبدو أن الموارد التي ذكرها لا يمكن وصفها بالجنوح، لا منفردة ولا مجتمعة. ومن المستبعد أن يقوم هو أو غيره باستعمال هذه المفردة في الموارد المشابهة.

فمثلاً: إن إباحة الشطرنج التي أفتى بها الإمام الخميني رحمه الله شاذة ومخالفة للإجماع، ولا توجد أية رواية تؤيدها في مصادر الشيعة. وقد أساء المنحرفون الاستفادة منها، حتى أضحت مثاراً لاعتراض البعض. ومع ذلك لم توصف بالجنوح، ولم تكن لتستحق هذه الصفة؛ لكونها مجرد استنباط قام به فقيه جامع للشرائط، وإن خالف فيها جميع الفقهاء.

من المستبعد أن نتصوّر السيد هاشمي نيا أو أيّ شيعي آخر يتهم السيد المرتضى (علم الهدى) أو العلامة الحلي بالجنوح؛ إذ إن السيد المرتضى كان يجيز الوضوء منكوساً، ويرى طهارة المتنجس بمجرّد زوال عين النجاسة ولو من دون صبّ الماء عليها. وهذه الفتاوى تتفق تماماً مع ما عليه أهل السنة، أما بين الشيعة فهي في غاية الشذوذ، ولا تزال كذلك. كما رفض العلامة الحلي حكم المنزوحات، رغم كونه إجماعياً حتى ذلك الحين، وقد دلت عليه الكثير من الروايات، إلا أنه أفتى بخلاف الإجماع؛ اعتماداً على رواية واحدة لـ (محمد بن إسماعيل بن بزيع)، وبعد ذلك سار الجميع على نهجه، وأخذوا بفتواه.

وفي عصرنا هذا خالف السيد الخوئي الإجماع في الكثير من فتاواه، ولم يتهمه أحد بالجنوح.

وبالالتفات إلى ما تقدم يبدو أن مفردة (الجنوح) هي بذاتها من جنوح القلم، فإنّ الجنوح إنما يستعمل لمن ينحرف ويخالف سنة متواترة، أو يقف أمام صريح آية قرآنية. وأما من كان مثل ابن إدريس الحلي أو السيد المرتضى، من الذين لم يعملوا حتى بالخبر الصحيح، فلا يطلق الجنوح والانحراف بحقهم، حتى من خلال النظر في كتاب «مختلف الشيعة»[1]، وما صدر عنهما من الفتاوى الشاذة، ولا يمكن لأحد من الشيعة أن يصفهما بالجنوح والانحراف. ومن هنا يتضح جنوح القلم بشكل واضح.

كما أن (دائرة الشريعة) من العبارات المبهمة أيضاً، فهناك من الفقهاء من يذهب إلى حرمة صلاة الجمعة، بينما يرى آخر وجوبها تخييراً، ويذهب ثالث إلى وجوبها العيني.

---

(١) راجع ما اشتمل هذا الكتاب على عدد كبير من الفتاوى الشاذة لفقهاء الشيعة. كما يحسن الرجوع إلى كتاب «مختلف الشيعة» للعلامة الحلي، حيث جمع فيه الفتاوى المختلفة بين علماء وفقهاء الشيعة إلى عصره، الأمر الذي يبين مدى الاختلاف بين فقهاء الشيعة في الإفتاء، وقد طبع مكتب الإعلام الإسلامي هذا الكتاب في عشرة أجزاء.

وهناك من يجيز الوضوء منكوساً، بينما يذهب آخر إلى أن رجوع قليل من الماء إلى الأعلى مضرٌّ بصحة الوضوء، وجميع هذه الأحكام تدخل في (دائرة الشريعة).

وفي فترةٍ زمنية كانت نساء الشيعة يخرجن بعباءة وخمار، وهنَّ يخرجن حالياً بالشكل الذي نراه جميعاً، وكلا المجموعتين ترى نفسها من الشيعة. ومن المستبعد أن يذهب فقيه في الوقت الراهن إلى خروج الأكثرية من الشابات والجامعيات عن دائرة التشيع، أو يحكم بفسقهنّ أو فجورهنّ؛ بسبب إظهار شعرهنّ.

وإذا رجعنا إلى فتاوى الفقهاء السابقين والمعاصرين لوجدنا فيها ما يوافق فتوى الشيخ المنتظري. وكلها داخلة في (دائرة الشريعة)، بل وأدخلوا في هذه الدائرة ما هو أكثر شذوذاً من هذه الفتاوى، ابتداءً من نجاسة المشركين إلى طهارتهم، وابتداءً من حلية ذبيحة أهل الكتاب إلى حرمتها، وما إلى ذلك.

الشيخ المنتظري والإجماع

وبعد أن نسب السيد هاشمي نيا للشيخ المنتظري تجاهله لإجماع فقهاء الشيعة نرى من المناسب إيضاح مبناه ومبنى الآخرين في هذا المجال.

يُعدّ الشيخ المنتظري من تلامذة السيد البروجردي، الذي يعتقد أن فتاوى الفقهاء الأوائل مطالب ممهورة، وقد تمّ تناقلها من المعصوم جيلاً بعد جيل حتى وصلت إلى الأجيال اللاحقة، وكان يقول: «لم يكن قدماء الفقهاء من القائلين بالقياس والاستحسان واعتماد الأمور العقلية، بل لم يكونوا ليتجاوزوا حتى ألفاظ الروايات، فلو أنهم أجمعوا على فتوى فلابد أن يكون قد بلغهم كلام من الإمام في ذلك المورد ولم يبلغنا». ولذلك كان يعتمد فتاوى مشهور الفقهاء الأوائل، بل ويقدِّمها على الرواية الصحيحة. وقد نقل الشيخ المنتظري هذه المطالب عن أستاذه من أكثر كتبه الفقهية[(١)]،

(١) راجع: البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ١٨ ـ ٢٠.

وقد التزم الشيخ المنتظري بمضمونها أيضاً[١].

إلا أن الذي يميِّز هذا الفقيه عن غيره، ودعا الإمام الخميني إلى منحه لقب (الفقيه الجليل)، هو أنه كان يسعى؛ من خلال التتبع والتدقيق والتفكير وجمع القرائن، إلى قراءة الخلفية الذهنية للمشهور، والكشف عن خباياه ومكنوناته، والعمل على تحليل المسائل في ضوء ذلك، الأمر الذي دعا الإمام الخميني ـ حتى في الموارد التي أفتى بشأنها ـ إلى إرجاع مقلِّديه والمسؤولين لفتاوى الشيخ المنتظري[٢]. فمثلاً: كان الإمام يرى الاحتكار في الغلات الأربعة والزيت الحيواني والزيتون[٣]؛ لوجود النص وفتوى المشهور بذلك، إلا أن الشيخ المنتظري قد توصل إلى ملاك ومعيار حرمة الاحتكار، وهو عبارة عن «حبس المواد الضرورية التي يكون الناس في مسيس الحاجة إليها»[٤].

أجل، إن ما رآه السيد هاشمي نيا انحرافاً وجنوحاً قد وجده الإمام الخميني علوّاً وتكاملاً، حتى عمد إلى إرجاع مقلِّديه إليه.

ولو ظهر كتاب في هذه الإرجاعات لاتّضح الشأن والمقام العلمي للشيخ المنتظري واعتبار فتاواه عند الإمام الخميني.

ومن المعروف أن الفقيه إذا أرجع مقلِّديه في احتياطاته إلى فقيه آخر كان ذلك دليلاً على أنه يراه أعلم الفقهاء من بعده، وإذا أرجعهم إليه حتى في فتاواه دل ذلك على كونه مساوياً له في العلمية أو أعلم منه. وقد أرجع الإمام الشعب والمسؤولين إليه. وما رآه السيد الهاشمي نيا نقصاً وجنوحاً وجده الإمام كمالاً وحسناً ورفعة. ولتوضيح هذه

---

(١) وطبعاً لدي إشكال على هذا المبنى، وقد ذكرتُه له، حيث إن قدماء الفقهاء كانوا يحتاطون كثيراً، ولا يبعد أن تكون تلك الفتاوى صادرة بدافع من الاحتياط.

(٢) صحيفة الإمام.

(٣) راجع: تحرير الوسيلة ١: ٥٠١.

(٤) المنتظري، توضيح المسائل: ٣٧، المسألة رقم ٢٠٨٤.

الحقيقة ونظائرها يمكنكم الرجوع إلى كتابنا «شريعت وسازوكارهاى بويائي آن».

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه لم يتهم أحد حتى الآن الإمام الخميني برفع يده عن مبانيه مجاملة لشخص أو تواضعاً أو ما شاكل ذلك، أو أنه ساوم على دينه. وعليه فإن الإرجاع في الفتاوى إلى هذا (الفقيه الجليل) مسألة شرعية، وقد تقدم معناها، ولذلك كان الشيخ الأيزدي إمام جمعة نجف آباد الراحل ـ وقد كان محققاً ومدققاً ـ بعد أن وقف على تلك الإرجاعات في حيرة من أمره، فهل يرشد الشباب البالغ حديثاً إلى تقليد السيد الإمام أو الشيخ المنتظري، وكان يقول: «لست أدري أيهما هو الأعلم».

استغلال المغرضين فتاوى المنتظري

وأما ما قاله السيد هاشمي نيا من «استغلال الساسة في الداخل والخارج واتخاذهم أفكار الشيخ المنتظري الفقهية ذريعة للوصول إلى مآربهم الشيطانية» فلا بد من بحثها في مقامين:

المقام الأول: لو توصل فقيه إلى فتواه بشكل قاطع، وعلم أو احتمل أن جماعة سيسيئون استغلالها، فهل يجب عليه كتمانها، أو يجوز له ذلك، أو عليه أن يصدع بفتواه مهما كلف الأمر؟

المقام الثاني: هل هناك من استغل فتواه بجواز مصافحة الأجنبية وأساء الاستفادة منها؟

أما في ما يتعلق بالمقام الأول (مقام الثبوت) فقد يتراءى للوهلة الأولى وجوب كتمان الفتوى التي يسيء الأعداء والساسة الاستفادة منها، إلا أن أدنى تدقيق ورجوع إلى الآيات والروايات يثبت خلاف ذلك؛ إذ لا ينبغي لنا أن نجعل من العلم والتحقيق تابعاً للسياسة، فنصدر الفتاوى مجاملة لأحد أو إغاظة له تبعاً للظروف، بل يجب للفتاوى أن تنطلق من المباني العلمية فقط.

مثلاً: نحن نؤمن بأن اسم نبيناصلى الله عليه وآله وصفاته كانت مذكورة في التوراة والإنجيل، فلو سألْنا أهل الكتاب عن سبب كتمانهم ذلك، وأجابوا: خشينا أن يُسيء ساسة المسلمين الاستفادة من تصريحنا بهذه الحقيقة، فهل يكون هذا الجواب مقنعاً ومسوغاً لصحة كتمانهم؟!! وهل كان موقف عبد الله بن الزبير في عدم ذكر اسم النبيصلى الله عليه وآله في خطبة صلاة الجمعة خشية أن يسيء بنو هاشم الاستفادة منه صحيحاً؟!! ولو علم القاضي بأن وجيهاً قد سرق أو أفسد أو نازع رجلاً مغموراً بغير حق وقام بظلمه فهل يتعين على القاضي أن يحكم لصالح الوجيه مخافة أن تغدو سنة ويسيء المغمورون استغلالها؟!! فهل المعيار هو العدل والحق، أو سوء الاستفادة وعدمها؟!!

إن سيرة الإمام عليعليه السلام حافلة باتباع الحق وإقامة الحدود وبسط العدل. وقد أساء معاوية وأذنابه الاستفادة من هذه السجية في أكثر المواطن، بل وكشف عمرو بن العاص سوأته ليستفيد من حياء الإمام وينجو بنفسه؛ فيخطط في ما بعد للكثير من المؤامرات ضد الإمام عليعليه السلام وضد المسلمين، وما زالت الأمة الإسلامية تنوء تحت وطأة تلك المؤامرات، فهل كان الإمام علي مخطئاً في نهجه وسيرته؟!!

ولا زلنا نتذكر نصيحة الإمام الخميني للسيد القديري ـ الذي أشكل على تحليل الشطرنج في ظروف خاصة؛ مستدلاً بأن المتربصين يسيئون استغلالها، وأن العلماء لا يتحملون مثل هذه الفتاوى ـ حيث قال: لا تنظروا لغير الله، ولا تتأثروا بالمتقدسين والفارغين من المعمِّمين؛ إذ لو كان هدفنا من بيان أحكام الله أن نبلغ الحظوة لدى أمثال هؤلاء فمن الأفضل أن لا نبلغ هذه الحظوة أبداً[1].

ثم انظروا إلى آيات القرآن في ما يتعلق بـ (كتمان الحق)، حيث قال تعالى: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللهِ**﴾ (البقرة: ١٤٠)، وقال: ﴿**وَلا تَلْبِسُواْ الحَقَّ بِالبَاطِلِ**

---

(١) صحيفة النور ٢١: ٣٥.

وَتَكْتُمُواْ الحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٤٢).

ولسنا هنا بصدد إثبات صحة فتوى الشيخ المنتظري أو عدم صحتها، وإنما البحث في الكبرى الكلية التي ذكرها السيد هاشمي نيا، أفليست هذه الآية صريحة في حرمة كتمان الحق؟ وهل يمكن إلباس الحق بباطل سوء استغلال الأعداء، والمصير إلى كتمان الحق؟!

وقال تعالى: **﴿يَا أَهْلَ الكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الحَقَّ بِالبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾** (آل عمران: ٧١).

وهل هناك فرق بين أهل الكتاب والمسلمين في كتمان الحق، فيكون حراماً عليهم وجائزاً لنا؟!

من الواضح أن قول الحق وإبرازه وبيانه من القيم الإنسانية التي تثبت بحكم العقل والفطرة قبل الدين، وهو في ذلك مثل العدل، بل إن كتمان الحق من مصاديق الظلم، وإن قول الحق من مصاديق العدل. وهناك آيات كثيرة تـنهى عن الظلم مجاملةً لأحد، ومنها:

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ (الأنعام: ١٥٢).

و**﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ شُهَدَاء لله وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقَيراً فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُواْ الهَوَى أَن تَعْدِلُواْ﴾** (النساء: ١٣٥).

و**﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لله شُهَدَاء بِالقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَن لا تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللهَ﴾** (المائدة: ٨).

و**﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالعَدْلِ﴾** (النساء: ٥٨).

أجل، إن آيات العدل كثيرة، وإن العقل يحكم به قبل الشرع ومستقلاً عنه، وإنما

ذكرنا هذه الآيات الأربع لدفع توهم إمكان تجاوز العدل في الدفاع عن حقوق الفقراء أو الوالدين أو اليتامى أو بغضاً للأعداء أو مخافة عدم إيمانهم، فإن الله يحذر من تجاوز العدل في جميع هذه المواطن.

وخلاصة القول: إنه قد يبدو للذهن في الوهلة الأولى جواز كتمان الحق في الفتوى في الموارد التي يسيء الأعداء الاستفادة منها، إلا أن الرجوع إلى سيرة النبيﷺ والإمام عليعليه السلام في ممارسة الحكم، والرجوع إلى آيات حرمة كتمان الحق، ووجوب العدل وحرمة الظلم، تجعلنا نطمئن إلى حرمة كتمان الفتوى المطابقة للحق، وحرمة إظهار الدين مشوّهاً حفاظاً على مصالح بعض الجماعات. نعم، جاء في كلمات الإمام عليعليه السلام أنه يخفي التكتيكات العسكرية أثناء الحرب لوجود مصلحة في ذلك، إلا أن هذا لا ربط له بالفتوى وبيان حكم الله، ويجب الفصل بين الموضوعات الخارجية والضرورات وبين الأحكام الأولية. ومما تقدم يظهر أن الفتوى بالحق وكتمانها من مصاديق العدل والظلم مما يعدّ حسنه وقبحه ذاتياً.

ولو أن شخصاً لم يقبل هذا الكلام منا، وسايرناه على ذلك، فلا أقل من أن الفتوى بالحق وكتمانها بمنزلة الصدق والكذب، والصدق يقتضي الحسن، والكذب يقتضي القبح، وكما قيل: «النجاة في الصدق»، وعندها يكون الصدق حكماً غالبياً، وليس دائمياً، وفي أحيان قليلة يكون الكذب للإصلاح أفضل من الصدق الذي يؤدي إلى الفتنة والفساد.

ولو طالب شخصٌ صاحب فتوى أن يكتم فتواه رعاية للمصالح الدنيوية أو غيرها، أو عدم بيانها تقيةً؛ لأن بيانها يعطي الذريعة للمتربصين في إساءة الاستفادة منها، نصل إلى المقام الثاني من البحث (مقام الثبوت) وهو: هل تقدم الفتوى بجواز مصافحة الأجنبية ذريعة للمتربصين في إساءة استغلالها أم لا؟

هذا، ومن خلال الرجوع إلى الروايات والخلافات بين الشيعة والسنة يتضح أن

السنة كانوا على الدوام يظهرون الدين على أنه صعب ومستصعب، في حين يؤكد الأئمة الأطهار عليهم السلام على يسر الدين من خلال قولهم: «دين الله أوسع من ذلك»، أو «إن الخوارج قد ضيقوا على أنفسهم جهلاً»، أو حين أوجب أهل السنة عدّة أذكار أخرى في التشهد فاعترض الإمام على ذلك بصعوبته على الناس، مما يثبت أن إظهار صعوبة الدين مخالف لمنهج الأئمة الأطهار عليهم السلام.

وقد قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مراراً: «لقد بعثت بالشريعة السهلة السمحاء»، وقال الله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾. وقد جمعت هذه الموارد كلها في مقالة[1].

وعليه يبدو أن المتربصين من الساسة في الماضي كانوا يرمون إلى إظهار الدين صعباً؛ بغية تنفير الناس منه، علماً منهم بذلك أو جهلاً، وبذلك يحولون دون إسلام الكفار أيضاً. وكان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام يعارضون هذا النهج، وهذا خط عام لا بد من أخذه بنظر الاعتبار.

أما في العصر الحاضر فما هي مخططات وأهداف ساسة العالم؟ نستبعد أنهم جعلوا لي أو للسيد هاشمي نيا أو لأمثالنا دوراً في ألاعيبهم السياسية، فإنهم قد يوظفون بعض الأشخاص لشتمهم، ومرادهم من ذلك هدفٌ آخر، فيروِّجون في الظاهر لشيء ويريدون منه في الواقع شيئاً آخر؛ حيث نلاحظ أنهم يعملون على تقسيم البلدان الإسلامية إلى دويلات، ويثيرون الحروب بينها من أجل أمور تافهة، في حين يحتفظون لأنفسهم بالولايات المتحدة أو الاتحاد الأوروبي، ويرفعون الحواجز والجمارك، ويروجون لتوحيد النقد وتوحيد المجالس، وفي المقابل يوسِّعون من هوّة الاختلافات بين البلدان الإسلامية، ويقسمون الساسة في البلد الواحد إلى يمين ويسار متصارع،

(١) مجلة (كاوشي نو در علم فقه)، العدد ٣٩.

يمكنه التصالح مع العدو الأجنبي، ولا يمكنه أن يتصالح مع نفسه.

ويعملون في داخل البلدان الإسلامية على اغتيال العلماء جسدياً ومعنوياً، أو يقاطعونهم، وينشرون علومهم القديمة بكل بساطة عبر الإنترنت والكتب والمجلات بأسعار مخفَّضة، ويجعلونها في متناول الجميع.

وعندما يرون أننا نعمل على تنظيم سياستنا وفقاً لسياستهم، فنعمل مثلاً على نحو مخالف لما يقولون، يطالبون بالسلام؛ لنعمل على تشديد الحرب، فنقضي على شيعة العراق وإيران بأيدينا، وعندما يعلن إمام الأمة قبول الصلح فتصطدم السياسة الأمريكية القائمة على قتل الشيعة بمثل هذه العقبة تتَّبع سياسة أخرى، فتحمل العراق للهجوم على الكويت، سعياً منها لإضعاف العرب، فتثير العراق ومجلس التعاون الخليجي ضد بعضها.

ولكن عندما ترفض هذه الدول أن تواجه العراق، وتضطر الكويت إلى استصراخ الولايات المتحدة؛ لتقوم هي بنفسها بالدفاع عنها، تنهج أسلوباً آخر، فترفع تارة لواء العدل والحرية؛ لتحظى بوجهة عالمية، ولكي تستولي على النفط، وتحاصر إيران، وتبادر إلى الإطاحة بصدام، ويبدو أنها تتابع هذه الغايات؛ لتحتفظ بمنصب الرئاسة لمرحلة ثانية بأغلبية مطلقة، وبعد بلوغها بعض المنافع يقوم خصمها بالاستيلاء على منصب الرئاسة بإثارة شاب غرّ ليعلن في الظاهر حرباً ضد الولايات المتحدة، وما هي في واقعها إلا شقّ عصا المسلمين، وإضعاف الشيعة، وقتل الآلاف المؤلفة منهم، فيسرق البترول، وتتداول الأحزاب السلطة، وتتَّحد في معاداتها لنا، ويتركوننا في دنيا البؤس نعادي بعضنا بعضاً.

خلاصة القول: إنه ليس بالإمكان معرفة ألاعيب الساسة في هذا العالم المعقد بسهولة، وهل يمكن القيام بإعطاء الذريعة لهؤلاء الساسة من خلال القول بجواز مصافحة المرأة أو عدم جواز ذلك.

إن المتَّفق عليه، ويقع في سلم أولوياتهم، هو بثّ الفرقة بين العلماء، وتهريب العقول والأفكار، وإظهار الدين بمظهر القسوة والخشونة. ويتخذون من حركاتنا العملية وهمزاتنا ولمزاتنا وزلات أقلامنا وألاعيبنا أدوات لتمرير هذه الأولويات. ولذلك نوَّهنا في بداية المقال إلى انتهاج بحث علمي بمعزل عن التأثيرات السياسية والحبّ والبغض الفردي والاجتماعي.

ولو أننا أردنا الحيلولة دون استغلالنا من قبل الأعداء فليس أمامنا سوى الحفاظ على شخصياتنا العلمية في الحوزة والجامعة؛ لأنها ذخائر يستحيل تعويضها أو الاستغناء عنها. وإذا حافظنا على علمائنا سنجد أن لكل واحد منهم رأياً مخالفاً لرأي غيره. لذا علينا أن نرفع من قدراتنا وقدرات المجتمع على تحمّل الآخر؛ لنتمكن من سماع كلامه وتمحيصه واستيعابه والأخذ به أو رفضه، مع تجنب الإهانات والسباب والشتائم، وجنوح الأقلام، واغتيال الشخصيات روحيّاً وجسدياً. وعندها سنشهد ثمار ذلك في تقدمنا واتحادنا. وعلى أمل أن نرى ذلك اليوم.

هل هناك حاجة لفتوى جديدة في مسألة المصافحة؟

قبل مواصلة البحث ونقد أدلة الطرفين لنقف هنيئة ونقول: لو أننا بدلاً من المواجهة العنيفة لفتوى الشيخ المنتظري كان لنا منها نفس الموقف الذي اتخذناه من فتوى الاحتكار، لاستفاد منها الشعب والنظام على نحو أفضل.

إن الذي يجري حالياً في إيران، وخاصة في طهران، ومراكز المحافظات، وفي الجامعات، هو اختلاط الكثير من الفتيان والفتيات، فيتَّحدثون ويضحكون ويتبادلون الكتب والكراسات العلمية ويتعاونون في النشاطات العلمية وغيرها، إلا أنهم يتخذون جميع الاحتياطات اللازمة؛ بسبب خوفهم من العسس ولجان الرقابة، فلا يقومون أمامهم بأية مصافحة أو تماس، ولكنهم ما إن يختلوا ببعضهم، ويأمنوا الرقيب،

حتى تجدهم أحرص على القيام بما منعوا منه، فيتجاوزون في التّماس حد المصافحة البريئة، التي لا يقصد منها الشهوة.

في حين لو طبقت هذه الفتوى لما وصل الوضع إلى ما وصل إليه، ولأصبح أفضل مما هو عليه الآن؛ إذ حينها ستحظى اللجان الرقابية وقوى الدرك ولجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بإمكانات كثيرة، ولما أنفقت الأموال في المحسوبيات لإطلاق سراح المحتجزين، ولتم صرفها في جهات أخرى، من بينها: توفير فرص الزواج للشباب. ولما أصيب الشباب بالحرص على ما منع منه. ولما ابتلي الشباب بالنفاق، حيث أخذت سلوكياتهم في خلواتهم تختلف عنها في الأجواء العامة. وبما أن الحرام والحلال ينحصر بحالات الشهوة فإن ذلك سيخلق رادعاً داخلياً يكمن في وجدان الشباب، الذين سيجدون أنفسهم في موقع المسؤولية تجاه هذا الرقيب الذي يصحبهم حتى في خلواتهم.

يجب في الحقيقة إجراء إحصاء في بلدنا للوقوف على حجم الالتزام بالموارد الكثيرة التي شملتها (الفتوى بالحرمة) وبقية الموارد المشمولة لـ (الاحتياط الوجوبي والاستحبابي للمنع).

يبدو أن للتشدد أثراً معكوساً. ولعلّه لهذا السبب أكد الله ورسوله بشكل عام على يُسْر الدين وسماحته، كي يقضي على التبعات العكسية للتشدد.

دعم البعض لتيارات مشبوهة؟!

يذكر السيد هاشمي نيا أنه قد أخذ التبرير والدفاع الفقهي للشيخ المنتظري عن المجدِّدين والمنفِّذين لمخططات الاستكبار العالمي والصهيونية وتيرة متصاعدة في السنوات الأخيرة. ونشير هنا إلى موردين منها:

الأول: دفاعه عن السيد اليوسفي الإشكوري، وهو من بين المدعوّين إلى مؤتمر

برلين، والذي أنكر حكم الحجاب الثابت بالقطع واليقين. فقد بعث الشيخ المنتظري برسالته الجوابية عن سؤال إذاعة الحرية حول الاتهامات الموجهة ضد اليوسفي الإشكوري، من خلال تقسيمه الأحكام الإسلامية إلى ثابتة ومتغيرة، وقد أشار فيه بشكل غير مباشر إلى أن الحجاب ليس من الأحكام الثابتة في الإسلام...

الثاني: بعد المواقف المفسدة التي قامت بها السيدة شيرين العبادي (المرشحة لنيل جائزة نوبل للسلام)، والتي صدرت عنها في جامعة أمير كبير، حيث صافحت بكل جرأة ووقاحة حبيب الله بيمان، وهو رئيس حركة المسلمين المجاهدين؛ ومحمد الملكي، وهو من العناصر الوطنية الدينية، وبعد أن كشفت صحيفة كيهان النقاب عن ذلك، وجّه الذين يتخذون من فتاوى هذا الفقيه ذريعةً للوصول إلى ميولهم وأهدافهم السياسية استفتاء مثيراً للشيخ المنتظري، فأجاب عنه بفتوى غريبة وغير مسبوقة، وأصل الاستفتاء وجوابه كالآتي...

مناقشة ودفاع

لم نعرف مراده من (السنوات الأخيرة)، فهل هي سنوات ما بعد انتصار الثورة، أم سنوات ما بعد تـنحّيه عن منصب نائب القائد، أم سنوات فرض الإقامة الجبرية عليه وحبسه في داره، أم سنوات رفع الحصار عنه واستعادته حرّيته ثانية؟

فإن إعطاء مثال عن أي واحد من هذه الفترات الأربع قد يوضح نمط التحول والتغير في آرائه، أو يؤكد ـ بالعكس من ذلك ـ ثبات مبانيه الفكرية.

١ـ بعد انتصار الثورة الإسلامية وإلقاء القبض على رؤوس الفساد في النظام السابق، ومن بينهم من كان يمارس التعذيب بحق المجاهدين من أجهزة السافاك، وخاصة من كان يقوم بتعذيبه شخصياً، طالب السلطة القضائية قائلاً: حذار أن تنتهجوا أسلوباً منافياً للعدل؛ بسبب تعذيبه إياي، فلا تظلموه أو تجحفوا بحقه، بل

المناسب أن تشملوه بالعفو والرحمة الإسلامية.

وأراد منهم في هذا الشأن العمل بقوله تعالى، حيث يأمر النبي الأكرمﷺ بالقول: ﴿**لا تَسْتَوِي الحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**﴾ (فصلت: ٢٤).

ولا يخفى أنه في طلبه هذا لم يكن ليتوقع دعماً من السافاك، ولم يكن لأحد أن يتصور ذلك، بل كان الجميع يثني على سعة صدره، حيث كان يهدف إلى دعوة أشدّ أعداء الإسلام وخصومه من خلال إظهار الرأفة والرحمة الإسلامية.

٢ـ وبعد ذلك بسنتين، حيث قام المنافقون الضالّون بقتل حشاشة كبده الشهيد محمد المنتظري مع الكثير من الأبرار والصالحين في حادثة السابع من تير، وحينها كان يحق لأي إنسان عادي أن يتصور بأنه سيلبس لامة حربه، ويعلنها حرباً شعواء على المنافقين، ويأمر باستئصال شأفتهم؛ انتقاماً منه لولده، غير أن إيثاره العدل والتمسك بالأصول الأخلاقية حال دون سلوك الطريق الخاطئ، بل كان يدأب على توصية المسؤولين بعدم أخذ الآخرين بجريرة بعض المنافقين، وكان يعمل باستمرار على إرسال وفود للتحقيق والكشف على السجون؛ ليتأكد من عدم تعرض بريء إلى ظلم. وقد شكَّل ذلك أحد المشاكل الكبيرة بينه وبين القائمين على إدارة السجون. وليس هذا المقام مناسباً لبحث هذه النقطة.

وهناك من رأى في دفاعه عن الأسس والمبادئ الدينية، وقوله بأن للمنافق مثل الآخرين حقوقاً، وإذا صدر حكم بحق أحدهم وسجن لذلك لا تجوز محاكمته على نفس التهمة وإصدار حكم آخر بحقه، دفاعاً عن المنافقين، إلا أنه لم يُصغِ إلى كل هذا الضجيج، بل وانتقد أمر إمام الأمة بعد عمليات المرصاد القاضي بتوجه ثلاثة أشخاص، وهم عبارة عن: شخص من الاستخبارات، والمدعي العام، والقاضي، إلى السجن؛ ليتبينوا ما إذا كان المنافقون لا يزالون على مواقفهم أم لا، فإن ثبت عند

أكثرهم أن أحدهم لا يزال متمسكاً بموقفه حكم عليه بالإعدام، رغم أنه أولاً: قد حوكم وحكم عليه بالسجن، ولم يقترف جريمة أخرى في محبسه. وثانياً: يشترط في من يصدر الحكم أن يكون عادلاً، عارفاً بالمباني الفقهية، ولا تتوفر هذه الشروط إلا في القاضي، فلو تشكلت الأكثرية من المدعي العام وعنصر الاستخبارات لم يكن الحكم صحيحاً. وثالثاً: يجب الاحتياط في الدماء. ومن هنا بدأ النزاع بينه وبين الإمام رحمه الله.

وعليه تعيّن على والد الشهيد محمد المنتظري أن يعضّ على جراحه، وأن يحول دون التجاوز على حقوق المجرمين والمدانين، وأن لا يسمح بإنزال الظلم بحق السجناء.

أما الذين فسروا الدفاع عن المبادئ الأصولية ـ جهلاً أو عمداً ـ بأنه دفاع عن المنافقين، والذين شهدوا عند إمام الأمة أن مكتب الشيخ المنتظري أضحى مأوى للمنافقين، ثم اعترفوا بمختلف الطرق بأن شهادتهم كانت كاذبة، وسألوا سماحته الصفح عنهم، فعليهم أن يتحملوا تبعات سلوكياتهم، وعذاب الآخرة على المفاسد التي ترتبت على شهادة الزور التي نطقت بها أفواههم؛ لأنهم أثاروا الزوابع وفقاً لما يشتهي الأعداء، وشقّ صف المجتمع، واغتيلت شخصية عالم كبير، ولم يكن هذا بالأمر الهين الذي يمكن علاجه بحصول الصفح من قبل ذلك الفقيه.

وبعد التنحية عن منصب النيابة، ورحيل الإمام رحمه الله، أدرك أن تذكيره بهذه الأسس لا يعطي إلا نتائج معكوسة، فقلل من التذكيرات العامة وعلى فترات متباعدة. وعليه فإن قول السيد هاشمي نيا: «أخذت وتيرة الدفاع والتبرير تتصاعد في السنوات الأخيرة» غير صحيح، بل إن هذه الوتيرة أخذت بالتضاؤل والتناقص. كما أن هذا الدفاع دفاع عن قيم الدين والأخلاق وسيرة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام. فقد كان يسعى جاهداً للدفاع عن المظلومين والسجناء منذ السنوات الأولى لانتصار الثورة وحتى عام ١٣٦٨هـ ش، حيث كان جزءاً من النظام، ولم تَخْفَ جهوده في إرسال المبعوثين إلى السجون وبعث الرسائل إلى الإمام والمسؤولين على أحد، إلا أنه بعد سنوات الاعتزال

والإقامة الجبرية أخذت جهوده في هذا الإطار بالتناقص الشديد؛ وذلك لعدم قدرته التنفيذية، وعدم وجود من يستمع إلى كلماته المخلصة ونصائحه الصادقة والمبدئية.

أما الدفاع عن اليوسفي الإشكوري، الذي قال السيد هاشمي نيا بأنه «أحد المدعوين إلى مؤتمر برلين، وهو الذي أنكر حكم الحجاب الثابت بالقطع واليقين»، فإننا نسأل السيد هاشمي نيا: هل أنكر السيد اليوسفي الإشكوري آيات الحجاب وقال بعدم وجودها في القرآن الكريم، أو أنه يعترف بوجودها ويذهب إلى نسخها، أو أن له رأياً مخالفاً لرأي الآخرين في تفسير الآيات؟

يعلم الجميع بأنه لم يذهب إلى الشقّ الأول والثاني. وعليه لو جاء أحد بتفسير جديد لآية أو عدة آيات مع رعاية جميع القواعد التفسيرية واللغة العربية فهل يُعدُّ (منكراً لحكم الحجاب)؟! وهل هناك من يذهب إلى كون آيات الحجاب نصّ في معانيها، أو أن الجميع قد اختلفوا في المراد من (إظهار الزينة) و﴿**يُبْدِينَ**﴾ و﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾، والمراد من ﴿**يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ**﴾، وتعليل هذا الحكم في الآية ٥٩، ولجأوا إلى الظنون بعد عجزهم عن تحصيل اليقين؟

وبإلقاء نظرة على تفسيرات هذه الآية، أو في الأقل مقالاتنا الفقهية في مجلة (كاوشي نور فقه)، يتضح عددٌ من هذه الاختلافات[1].

وبعد كل هذه الاختلافات، التي ستتضح في ما يلي بشكل أكثر، هل يصح التعبير بأنه (أنكر حكم الحجاب الثابت بالقطع واليقين)؟ فأيٌّ قسم من (الحجاب الثابت بالقطع واليقين) قد أنكره السيد اليوسفي الإشكوري؟

إن هذه الآية تثبت مسألة الحجاب في الجملة، وجميع المسلمين متفقون على الحجاب، إنما النزاع في بعض شروطه وقيوده، وإذا حصل اختلاف كثير حول مسألة أو

(١) راجع: مجلة (كاوشي نو در فقه)، العدد ٢٣ و٢٤.

آية لا يكون الثابت منها إلا المقدار الذي يتفق عليه الجميع. فمثلاً: إن ستر الجيب والفخذين، مضافاً إلى العورتين، هي الأجزاء المتفق عليها في حكم الحجاب، فهل ينكر السيد اليوسفي هذا المقدار؟! واضح أن وجوب الحجاب ليس كوجوب الصلاة والصيام. فمثلاً: لو تجاهر شخص بالإفطار في نهار شهر رمضان فقد نصت بعض الروايات الصحيحة على تعزيره ثلاثاً أو أربعاً، وبعده يحكم عليه بالإعدام، فهل للتجاهر بعدم الحجاب مثل هذه الأحكام؟

هل هناك رواية واحدة تقول بإكراه المرأة على ارتداء العباءة والحجاب، أو أن الأمر على العكس من ذلك؟ فإن الروايات تقول: «يجوز النظر من دون ريبة أو لذة إلى اللائي إذا نُهين لا ينتهينَ»(١)، وقد فهم البعض من هذه الروايات أن الحجاب حق يعود للمرأة نفسها، فإن تنازلت عن هذا الحق جاز النظر إليها من دون إدانتها وتعزيرها.

فهل ينكر السيد اليوسفي الإشكوري هذا المقدار من الحجاب الذي هو حق خاص، ويمكن للشخص أن يعمل به أو لا يعمل، ولا يجوز للدولة إكراه المرأة على ارتدائه، وإقامة الحدّ عليها فيما لو رفضت الانصياع لهذا الإكراه؟!

إننا نحتمل بل نطمئن إلى أن بعض هذه الكلمات قد صدرت عن زلة من القلم، وإلا فإن شخصاً مثل السيد هاشمي نيا ـ الذي يتضح من خلال مقاله وهوامشه أنه شخص فاضل ـ لا يمكنه أن يذهب إلى اتهام شخص بإنكار حكم الحجاب بهذه الصراحة؛ لأنه يعرف تبعات كلامه، ويعلم أن قول مثل هذه الأمور من دون دليل غير صحيح، بل حرام أيضاً.

كان النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام يجهدون في إظهار الناس على أنهم مسلمون، وكانوا يكتفون في ذلك بمجرد إظهار الشهادتين، في حين تصب جهودنا في

(١) راجع: وسائل الشيعة.

الاتجاه المعاكس، حيث نصّر على اتهام شخص بإنكار الحكم الثابت، ثم نقول: إن منكر الحكم الثابت والضروري كافر. ونكون بذلك قد سلكنا منهجاً مغايراً لمنهج النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام.

خاطرة

ذهبت ذات يوم من أيام السنة الجارية إلى مكتب الإعلام في إصفهان، فوجدت طالباً فاضلاً من طلاب الحوزة جالساً في ناحية من غرفة الحاسوب، وكانت تشغل الناحية الأخرى سيدة إيرانية قالت: إنها تقيم في السويد، وكان البحث دائراً بينهما حول مسألة الحجاب ووجوب ستر المرأة لشعر رأسها.

كانت السيدة تقول: إنني والحمد لله مسلمة، ومؤمنة بالقرآن، ومع ذلك لا أغطي شعر رأسي؛ لعدم ورود حكمٍ بذلك في القرآن، وكان الطالب يقرأ لها الآية ٣١ من سورة النور، والآية ٥٩ من سورة الأحزاب. فأجابته قائلة: أنا ملتزمة بمضمون هاتين الآيتين؛ فإن الأولى تقول: ﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾ وها أنا ضربت بلفاعي حول عنقي وصدري، والثانية تقول: ﴿**يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ**﴾، والجلباب يحتمل معاني عديدة، ومنها: الثوب الكامل، والمقنعة الكبيرة، والثوب الواسع، وقد ذهبت إلى المعنى الثالث، واتخذت لنفسي ثوباً واسعاً، وقد أغلقت أزراره، وهذا هو الذي تريده الآية الكريمة.

فأخذ الطالب يسوق بعض القرائن، فقامت بردّها، وأقامت قرائن غيرها، واستنتجت منها صحة فعلها.

ما أريد قوله: إن الآية إذا كانت تحتمل عدة وجوه، وكان أحد الوجوه أقوى من الوجوه الأخرى وأظهر، فلا يجوز لنا اتهام الذي يميل إلى الوجه الضعيف بمخالفة القرآن والحكم الثابت؛ لأن ورود الاحتمال مع عدم القدرة على إبطاله بشكل كامل

يقطع الطريق أمام الإعلان عن كونه حكماً ثابتاً، وإذا أبيتَ إلا القول بظهور الآية في أحد المعاني، نقول: إنك تعلم أن الأخباريين لا يرون حجية ظواهر القرآن، وذهب صاحب المعالم إلى حجية القرآن على الصحابة فقط، أما غيرهم فتثبت حجيته عليهم بالإجماع. وأيّا كان الأمر فأنت تعلم إنه إذا وقع اختلاف بين المراجع في مسألةٍ ما لا يكون بمقدورنا القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشأنها؛ لعدم اتضاح المعروف بعد وقوع الاختلاف بين الفقهاء. فمثلاً: لا يحق لنا أن نأمر شخصاً بالذهاب إلى صلاة الجمعة؛ لأن هناك من الفقهاء من يذهب إلى حرمتها، وهناك من يرى عدم إجزائها عن صلاة الظهر، وعليه لا يمكنك القول بأن منكرَ صلاة الجمعة منكرٌ لضروري من ضروريات الدين. وهكذا بالنسبة إلى قصر الصلاة.

إن المعروف هو الذي يثبت حسنه عند الجميع، والمنكر هو الذي يثبت قبحه عند الجميع، وعليه لا يكون تارك الجمعة مرتكباً لمنكر؛ لورود الفتوى واحتمال الخلاف. وهكذا الأمر بالنسبة إلى حكم الحجاب في موارده الاختلافية.

ويتضح مما تقدم أن السيد هاشمي نيا قد خرج عن الإنصاف في مستهل كلامه، حيث قال: «دفاعه عن اليوسفي الإشكوري، وهو أحد المدعوين إلى مؤتمر برلين»، حيث توحي هذه العبارة أن دعوة السيد اليوسفي إلى ذلك المؤتمر تعدّ واحدة من جرائره، في حين أن الدعوة قد صدرت من المؤتمر، ولم يصدرها السيد الإشكوري، فإذا كان هناك من ذنب فهو يقع على من وجَّه الدعوة.

نعم، ما قام به السيد الإشكوري هو تلبية تلك الدعوة؛ وعندها لا بد لنا أن نقول: هل تحرم تلبية دعوة مجموعة وإن كانت منحرفة، أو يجوز الذهاب إلى مكان الدعوة، فربما أمكنه قول حق ينفع الآخرين ويؤثر فيهم؟ ولو فرضنا عدم إمكان ذلك، وأن هناك من يرتكب الأعمال المحرمة، بل حتى إذا كان الذهاب إلى ذلك المكان حرام، وأن من يذهب إليه يعد مذنباً، فهل الذي يقترف الذنب يحرم من جميع حقوقه الاجتماعية،

ولا يحق لأحد أن يدافع عنه وعن زوجته وأولاده وآرائه الصحيحة والمنشورة له؟

ألم يُقِمْ الإمام عليعليه السلام الحد على سارق ثم أطعمه من بيت المال كي يبرأ؟ ألم يغلظ الإمام عليعليه السلام القول لغلامه قنبر؛ لأنه أهان شخصاً قاده ليقيم عليه الحد؟!

وخلاصة القول: إن ارتكاب الذنب ـ لو سلَّمناه ـ لا يشكل مانعاً شرعياً وقانونياً من الدفاع عن الشخص خارج نطاق ذلك الذنب، بل إن هذا الدفاع يظهر النفسية الواسعة والشخصية الكبيرة التي يتمتع بها المدافع، حيث يتمكن من الفصل بين مختلف حيثيات الشخص، فهناك وراء حيثية اقتراف الذنب حيثيات كبيرة أخرى، منها: حيثية كون المذنب إنساناً، أو مسلماً، أو مواطناً، إلى غير ذلك من الحيثيات. ولو أن المسؤولين في جهاز القضاء قد أخذوا ـ في الأقل ـ بهذا المقدار من الحيثيات في ما يتعلق بزوجة المذنب وأولاده، ولم يضيقوا على أسرة المذنب وأولاده بسجنه، وحافظوا على حقوقهم، لما تفشّى الفساد وانتشر من مجرم واحد إلى أسرة كاملة، ومنها إلى مجتمع بأسره، انتشار النار في الهشيم.

وخلاصة القول: إن دفاع الشيخ المنتظري عن سائر حيثيات اليوسفي الإشكوري يعد من جملة مناقبه، وليس منقصة له.

الحجاب ومسألة الثابت والمتغيّر

قال السيد هاشمي نيا في هذا الخصوص: «إن الشيخ المنتظري ضمن تقسيمه الأحكام الشرعية إلى ثابتة ومتغيرة أوحى بشكل غير مباشر بأن الحجاب ليس من الأحكام الثابتة في الإسلام».

هناك مصطلحان يختلفان عن بعضهما اختلافاً يسيراً: أحدهما عبارة عن الأحكام الثابتة والمتغيرة؛ والآخر عبارة عن الأحكام القطعية وغير القطعية.

والأحكام الثابتة من قبيل: الصلاة، والصيام، والوضوء، والغسل، والتيمم،

والحج، وما إلى ذلك، فهي ثابتة على الدوام. وفي صورة العجز ينتقل المكلف في وظيفته إلى مرحلة أخرى من ذلك الحكم وما يشابهه.

والأحكام المتغيرة هي الأحكام التي توضع في ظل ظروف وشروط قابلة للتحول والتغير، بحيث تتغير بتغير تلك الظروف. فمثلاً: أوجب الله تعالى الزكاة، وقال النبي الأكرمﷺ في توضيح ذلك: «إن الله جعل في أموال الأغنياء للفقراء ما يكفيهم»[١]. وأضاف بعد ذلك موضحاً: «ولو علم أن الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم»، مما يعني أن النسبة المئوية التي فرضها وأوجبها على الأغنياء كافية لإشباع حاجة الفقراء.

وعليه يكون مقدار الزكاة تبعاً لحجم الفقر والثراء وعدد الفقراء في المجتمع. وعندما بدأ النبي الأكرمﷺ بأخذ الزكاة في المدينة المنورة كان الأغنياء عبارة عن المزارعين والرعاة وأصحاب الذهب والفضة، وكان النصاب الذي فرضه النبي الأكرم متناسباً مع حاجة الفقراء في ذلك المجتمع، وكان الذين يؤتون الزكاة ويدفعونها من أغنياء ذلك العصر. أما في الوقت الحاضر، حيث يُعدُّ الرعاة والمزارعون من الطبقات الفقيرة في المجتمع، ويعيشون على دعم الحكومة لهم لإقامة أودهم، فإن حكم وجوب دفع الزكاة لا يشملهم، وإنما يتوجه لأولئك الذين يشيدون الصروح والقصور.

ولكي لا نذهب بعيداً كان الناس في مجتمعنا هذا ـ قبل مئة عام ـ لا يزوِّجون إلا الفلاح، ويقولون عن غيره: إنه فقير، وليس له مورد يعيله. أما حالياً فالذي يُمنع من الزواج هو الفلاح؛ لأنه لا يستطيع القيام بإعالة زوجته.

وعليه فإن حكم الزكاة تبع للفقراء والأغنياء، ومقدار الحاجة. وهي أمور متغيرة على الدوام. وعلى المفتين أن يشرعوا قانوناً للزكاة يستند إلى دراسة يقوم بها الخبراء في خصوص العصر الحاضر، كما أن للأزمنة الأخرى قوانين تخصها.

---

(١) وسائل الشيعة، أبواب الزكاة، الباب ١.

وأما مصطلح القطعي وغير القطعي فهما مصطلحان آخران؛ فالقطعي هو الحكم المنصوص في القرآن والسنة، ولا يمكن تأويله أو الاختلاف بشأنه، مثل: جميع الأمثلة التي ذكرناها للأحكام الثابتة والمتغيرة. وأما الحكم غير القطعي فهو الذي لم يقطع بصدوره ووجوبه في الدين، إذ ربما يكون قد صدر بداعي الاحتياط، وربما كان حكماً عرفياً، فتوهموه حكماً شرعياً دينياً. ويبدو أن الكثير من الأحكام الإمضائية من هذا القبيل.

ومهما كان فإن الدين قد نزل من جهة في محيط يعيش قوانينه وتقاليده الخاصة في المعاملات والأحكام والآداب. وقد التزم النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام بتلك الأعراف والتقاليد، إلا ما كان منها مخالفاً للشرع. وعليه ليس من المعلوم كون جميع هذه التقاليد جزءاً من الدين، كاعتمار الرجال للحطة والعقال، ودفع الجمل في الدية، والمبالغ المحددة في الدية، وضمان الجريرة، والأشهر الحرم، وما إلى ذلك.

ومن جهة أخرى نجد أحياناً أن السلاطين والحكام قد استحسنوا أمراً، ثم فرضوه على الناس بوصفه حكماً شرعياً، وجعلوه جزءاً من الدين، من قبيل: التكفير الذي يقوم به أهل السنة بوضع باطن الكف اليمنى على ظاهر اليسرى في قيام صلاتهم؛ والشهادة بالولاية للإمام عليعليه السلام التي نضيفها نحن الشيعة في الأذان[١].

وأحيانا تؤدي الاحتياطات إلى صدور الفتاوى، من قبيل: الحكم بنجاسة المشرك والكتابي. وقد تبين لأكثر الفقهاء المعاصرين عدم صحة هذه الفتاوى، فأفتوا بطهارة أهل الكتاب. كما ذهب بعضهم إلى عدم نجاسة المشركين أيضاً. وقد بحثت أدلة ذلك في مجلة «كاوشي نو در فقه»[٢].

---

(١) توضيح المسائل، بحث الأذان والإقامة.

(٢) مجلة (كاوشي نو در فقه)، العدد ٧ـ ٨.

والخلاصة: إن الأحكام الثابتة والمتغيرة شيء، والأحكام القطعية وغيرها شيء آخر. والثاني يرتبط بوجود دليل الحكم القطعي الذي لا يقبل الشك والترديد؛ والأول يرتبط بتبعية الأحكام ـ بعد الفراغ من قطعيتها ـ للأمور المتغيرة أو تبعيتها للأمور الثابتة.

وقد بحث الشهيد المطهري حول الأحكام الثابتة والمتغيرة. وقد أحصيتُ بعض معايير الثابت والمتغير في مجلة (كاوشي نو در فقه). بل إن مؤتمر دور الزمان في الاجتهاد كان يقوم على أساس الأحكام الثابتة والمتغيرة والقطعية وغيرها، ويدور حول محورها.

وأما ما قاله السيد هاشمي نيا من أن الشيخ المنتظري «ألمح إلى عدم كون الحجاب من الأحكام القطعية في الإسلام» فهو مردود؛ إذ لو كان المراد من (الحجاب) هو (العباءة) فإن نصف المجتمع الحالي في إيران يرتدي (الجلباب)، ولم يلتزم أحد بخروجهنّ من الدين، أو يذهب إلى كون العباءة العربية أو الإيرانية من القطعيات.

وأما إذا كان (الحجاب) يعني ستر البدن ولو بالحد الأدنى فليس هناك من ينكره. وعليه فإن مراد الشيخ المنتظري أن التفاصيل المتعلقة بالحجاب غير قطعية؛ ليكون منكرها منكراً لحكم الحجاب. وقد قال في توضيح المسائل: «إن أصل وجوب الحجاب على المرأة من ضروريات الإسلام، وإن كانت بعض تفاصيله ليست من الضروريات». ولست أدري أين موضع الإشكال في هذا الكلام؟ فهل يذهب السيد هاشمي نيا إلى أن الحجاب في آيات القرآن والروايات صريح وقطعي، بحيث لا يقبل الشك والشبهة في أيٍّ من أقسامه وتفاصيله؟! نستبعد أن يذهب من له مسكة وكان من ذوي الاختصاص إلى مثل هذا الرأي.

ثم نسأله: إذا كان الحجاب قطعياً فهل هو العباءة العربية أو الإيرانية؟ وأيهما كان هو المراد في العرف الذي نزل فيه حكم الحجاب؟ وحيث ترتدي النسوة في مجتمعنا العباءة الإيرانية دون العربية فهل يرتكبن حراماً؟ وهل ينبغي أن يكون الحجاب

مصنوعاً من الصوف أو وبر الإبل والسخال، أو أن المراد أن يكون ساتراً فحسب؟ فإذا كان المراد الساتر فهو حاصل في الجلباب، كما هو حاصل في العباءة؟! وهل يجب تغطية الرأس والوجه، أو يكفي تغطية الرأس فقط؟ الأكثر على عدم الالتزام بالقسم الأول، وأما في القسم الثاني فهل يدخل أسفل النحر وانتهاء الحنك في أجزاء الرأس أو أنها من أجزاء الرقبة؟ ولماذا لا تقوم القيامة على النساء في القبائل المترحِّلة اللاتي لا يُعِرْن انتباهاً لمثل هذا الكلام، والنسوة الشماليات اللاتي يعملن في حقول الأرزّ كاشفات عن أرجلهن، دون أن يخضعن للاعتقال والمحاكمة والإدانة؟ ولماذا لا يفتي مراجع التقليد بتحريم العمل عليهن في المزارع على هذا النحو؟ وعشرات الاستفهامات الأخرى التي تشكك الإنسان في المقدار المتيقن من الحجاب، وتجعله يحجم عن إبداء الرأي بضرس قاطع.

وأما الأمر الثاني الذي اعترض فيه السيد هاشمي نيا على الشيخ المنتظري، حيث قال: «الثاني: بعد السلوك المشين الذي قامت به شيرين عبادي في جامعة أمير كبير، حيث صافحت الغرباء بكل جرأة ووقاحة، مما يعتبر قضاءً على الشرع، ثم كشفت صحيفة كيهان النقاب عن ذلك...، إلا أنه أجاب عن ذلك بفتوى عجيبة وغير مسبوقة...»، فلابد من بحثه في عدة مقامات:

الأول: هل كل مصافحة من امرأة لرجل تعتبر قضاءً على الشريعة؟

الثاني: هل تجوز إشاعة مثل هذا الخبر بين الناس؟

الثالث: هل كانت فتوى الشيخ المنتظري صادرة حول هذه القضية، أم أنها صدرت قبلها بفترة؟

الرابع: هل هي فتوى مطلقة أم مقيدة بشروط خاصة؟

هل في الفتوى الجديدة قضاء على الشرع؟

عبارة (القضاء على الشرع) إنما تستعمل في مورد ارتكاب محرم بعد العلم بحرمته؛

إصراراً وجرأة على الله، وبهدف إشاعته والترويج له. وبعبارة أخرى: إشاعة الحرام والفحشاء في المجتمع.

ولكن ليس من المعلوم اعتبار عدم الحجاب، أو مصافحة سيدة لها من العمر ستون سنة أو شيخ بهذا العمر، من المنكرات الواضحة البديهية؛ إذ يمكن عدّ مثل هؤلاء الأشخاص من جملة (القواعد من النساء) اللاتي تحدث القرآن بشأنهنّ قائلاً: ﴿**وَالقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاء اللاتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ**﴾ (التوبة: ٦٠).

وقد عدّت بعض الروايات اليائسات من النساء واللائي لا يحضن من مصاديق (القواعد من النساء).

وقد أراد القرآن من خلال ذلك التخفيف عن السيدات المتقدِّمات في السن، وهذا التخفيف يختص طبعاً بالساتر، كالعباءة والخمار وأمثالها، وليس فيه ظهور في جواز مصافحة الرجال.

وقد استثنى الفقهاء جواز النظر إلى هؤلاء النسوة من دون شهوة. ولكن هذا المقدار من التخفيف يحول دون القول بحرمة المصافحة بضرس قاطع ومن دون أية شبهة. وأما مصافحة الشابات فسنبحثها في ما بعد.

وعلى أية حال إذا لم تثبت حرمة الشيء لا يمكن عدّ ارتكابه قضاءً على الشريعة.

ولا يخفى طبعاً أنني أرى حرمة مصافحة مثل هذه المرأة. ولكن قد تكون هناك آراء أخرى. وربما استفاد شخص من جواز النظر إليها التخفيف في سائر الأبعاد الأخرى. وهذا ما سنبحثه في ما بعد. وعليه فإن أحد شروط القضاء على الشرع غير متحقق في البين.

إذاعة الفاحشة

يبدو لنا أن الذي يستحق تسمية (القضاء على الشريعة) هو إذاعة هذا الخبر في

المجتمع؛ إذ إن الذين يرومون فعل المنكرات إذا أدركوا أن شخصاً يرتكب المنكر علناً دون أن يتعرض له المسؤولون في أجهزة القضاء وغيرها سيعتبر ذلك دعوة مفتوحة للجميع لارتكاب ذلك المنكر وما هو أسوأ منه. وقد علمت صحيفة كيهان أن السلطة القضائية لا تقوم بإجراء في تلك الظروف، فما الذي دعاها إلى نشر مثل هذا الخبر؟! وصحيح أن المتعاطفين مع الاتجاه الديني والإسلامي يغضبون من فعل هذه المرأة، إلا أن هناك أيضاً من يجد في سلوكها مبرِّراً لتقليده.

نقل الشيخ الكاشاني في خطبة من خطب الجمعة حديثاً مفاده: إن رجلاً مّر بخربة فوجد فيها رجلين يفعلان منكراً، فأخبر النبيﷺ فقال له النبي: هلا أسدلت دونهما ستاراً، فلا يراهما أحد... ثم استنتج من ذلك أن الكشف عن الفاحشة يؤدي إلى شيوعها.

فما الذي يدعونا إلى إشاعة المنكر، ونحن نعلم أن الظروف لا تساعد على مكافحته، ومع ذلك نعتبر أنفسنا، إذ نقوم بإشاعة هذه الفاحشة، من المصلحين؟!

ألم يرِدْ في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ**﴾ (النور: ١٩).

إن شأن نزول هذه الآية يتعلق باتهام بعض نساء النبيﷺ، فتوعد القرآن من أشاع هذه التهمة والقذف بالعذاب الدنيوي والأخروي.

ولا يخفى أن لشيوع مثل هذه الأمور تبعات كارثية. ولو أن صحيفة كيهان وغيرها أرادت القيام بعمل صالح لكان عليها أن تخبر الأجهزة القضائية والجهات المعنية؛ لأنها أعرف من غيرها بتحديد المنكر ومجازاة المذنبين، والبحث حول الموضوع في دائرة الخبراء والمختصين، وليس بين الدهماء والجماهير الغفيرة.

ولماذا لم يعمل بمضمون الحكمة التي تقول: «الباطل يموت بترك ذكره»؟!

دفاع عن الحقيقة، متى صدرت الفتوى بالضبط؟ وما هو نصّها؟

الأمر المهم والملفت للانتباه هو أن فتوى الشيخ المنتظري قد صدرت قبل حوالي سنة ونصف من حدوث هذه القضية، جواباً عن استفتاء لأحد الجامعيين الإيرانيين يقيم في بلد أوروبي، وذلك بتاريخ ٢٨/ ٢/ ١٣٨١هـ ش، حيث لم تحصل شيرين عبادي على جائزتها آنذاك، ولم تصافح الدكتور بيمان، ولم تعمد صحيفة كيهان إلى إثارة هذه الضجّة، وقد نشر ذلك الاستفتاء وجوابه في كتاب «ديدگاهها»[1]، والذي طبع قبل حصول (شيرين عبادي) على جائزتها.

وإليك نص الاستفتاء:

إنني طالب إيراني أقيم وأدرس في أحد البلدان الأوروبية، وبسبب حرصي على الثورة فقد رحبت السفارة الإيرانية وغيرها من المؤسسات الإيرانية لأكون على صلة وثيقة بها، وأن أقدم لها العون بقدر استطاعتي. وبسبب هذا الارتباط عشت مشاهد عديدة دعتني إلى كتابة هذه الرسالة والاستفهام عن هذه المسألة: تعلمون أن الموظفين هنا في السفارة الإيرانية لا يصافحون النساء، ويُرجِعون ذلك إلى أسباب دينية وشرعية، ولكنني كشخص مسلم موالٍ للثورة لم أجد ذلك مقنعاً، فقد شهدت الكثير من المواقف المصحوبة بالاستهزاء ببلدنا، بل وحتى بالإسلام؛ بسبب الإحجام عن مصافحة السيدات، وتعود جذور هذا الاستهزاء إلى أن المسلمين الآخرين، وحتى الشيعة، في مختلف مناصبهم لا يجدون حرجاً في هذه المصافحة، بل لا يمكن القول بأن الإحجام عن المصافحة مقتصر على الإيرانيين فقط، فهناك الكثير منهم، بل وحتى الذين تم تنصيبهم من قبل الحكومة الإيرانية، لا يرون إشكالاً في مصافحة النساء، بل

---

(١) ديدگاهها: ٥٧١.

شهدت شخصياً بعض المتشرِّعين من الإيرانيين الذين لا يرون بأساً في هذه المصافحة، والاستثناء الوحيد في البين ينحصر في الدبلوماسيين الإيرانيين، مما أدى إلى ظهور الوهن، وخاصة أن التصور يذهب إلى أن هؤلاء الدبلوماسيين إنما يحجمون عن مصافحة السيدات خشية أن يضر ذلك بمناصبهم وسقوطهم سياسياً، وهناك من يقوم بحركات عجيبة للفرار من هذا الوضع المحرج. فأرجو من سماحتكم بيان ما إذا كان هذا الأمر معضلة تحتاج إلى حلول. وقد ناقشتُ هذه المسألة مع بعض الإيرانيين، إلا أن جوابهم كان أشبه بخطة العمل الحكومية.

وكان الجواب:

أولاً: يستفاد من كثير من روايات باب النظر أن حرمته من جهة احترام المنظورة. وعليه إذا كانت المنظورة لا تجد في ذلك هتكاً لحرمتها، وكانت لا تستر نفسها، كان النظر لها جائزاً طبعاً، إلا إذا أدى إلى الوقوع في الفساد، خاصة في ما يتعلق بغير المسلمات، حيث لا يذهبن إلى حرمة النظر، بل ويجدن في عدمه ما ينافي احترامهنّ.

ولا يبعد وجود نفس الملاك في المصافحة.

كما أن روايات مصافحة الأجنبية تنصرف إلى خصوص المسلمات.

أجل، إذا كان النظر أو المصافحة تؤدي إلى فساد أخلاقي، أو كان بقصد الشهوة، فهو حرامٌ بلا إشكال.

وثانياً: إذا كان النظر أو المصافحة في بعض الأجواء والظروف ضرورة عرفية، وكان الإحجام يؤدي إلى الوهن، جاز ذلك بمقدار الضرورة، إلا إذا استتبع فساداً أخلاقياً، أو قصد منه الالتذاذ. ولو أمكنت المصافحة من وراء الثوب أو القفاز فهو أدنى من الاحتياط.

٢٨/ ٢/ ١٣٨١هـ ش

حسين علي المنتظري

والملفت للانتباه أنه وصل استفتاء آخر للشيخ المنتظري بتاريخ ٨/ ٨/ ١٣٨٢هـ ش، وهذا الاستفتاء وجوابه هو الذي استشهد به السيد هاشمي نيا، ولكن جاء في صدر هذا الاستفتاء: «صدرت عنكم في الآونة الأخيرة فتوى في خصوص مصافحة الرجل الأجنبية..»، مما يؤكد أن هذا الاستفتاء يعود إلى أزمنة سابقة، ولا ربط له بالسيدة شيرين عبادي، ولم يتضح لنا سبب غفلة السيد هاشمي نيا عما ورد في صدر هذا الاستفتاء.

ربما لم تنشر الصحف صدر الاستفتاء، فلم يطلع عليه، وإلا كان خطأً علمياً كبيراً أن يتخذ من كلام صدر قبل سنة ونصف بشأن حادثة أخرى وسيلةً للهجوم على الشيخ المنتظري، ويتهمه بألفاظ من قبيل: «فتوى عجيبة وغير مسبوقة».

وبعد هذه البحوث التمهيدية حان الوقت لدراسة الاستفتاء وأدلته.

نص الاستفتاء

صدرت عنكم مؤخراً فتوى في خصوص المصافحة بين الرجل والمرأة الأجنبية، وفيها إبهامات في ما يتعلق بالمسلمات، وعليه نطرح الأسئلة الآتية:

١ـ لو كانت المسلمة مؤمنة بفروع الدين من الصلاة والصيام وأصل الحجاب وما إلى ذلك، ولكنها ترعرت وما زالت تعيش في أجواء ثقافية تفرض عليها إذا خاطبها رجل أن ينظر في وجهها (من دون ريبة)، أو أنها تجد في شخصيتها نقصاً إذا لم يصافحها، فما هو حكم النظر إليها ومصافحتها في هذه الصورة؟

٢ـ ما هو حكم اللائي لا يعتقدن بالحجاب؟

٣ـ ما هو المتَّبع في تحديد الضرورة العرفية في ما يتعلق بالنظر أو المصافحة؟

مع الشكر والامتنان

٨/ ٨/ ١٣٨٢هـ ش

وكان الجواب:

ج١ـ إن عدم مسّ الأجنبية والنظر إليها إنما هو من أجل الحفاظ على حرمتها واحترامها، فإن لم تَرَ هذه الحرمة لنفسها، بل وذهبت إلى كون عدم النظر إليها وعدم مصافحتها عدم احترام لها، ففي هذه الصورة لا مانع من مصافحتها، مع عدم قصد الشهوة وعدم حصولها.

ج٢ـ لا مانع من ذلك مع عدم حصول الشهوة وعدم قصدها.

ج٣ـ المناط هو عرف المحلّ.

٩/ ٨/ ١٣٨٢هـ ش

قال السيد هاشمي نيا: «لما كانت هذه الفتوى مخالفة لمسلَّمات الفقه، وما كانت تنطوي عليه من المفاسد الكبرى؛ بسبب اتخاذها ذريعة من قبل أهل الفساد، كان من الواجب نقدها وبحثها».

موقف فقهاء الإسلام من لمس المرأة، الاستناد إلى الإجماع

يجمع الفقهاء من الشيعة والسنة على حرمة مسّ الأجنبية والنظر إليها. قال صاحب الجواهر: «لا ينظر ـ أي الرجل ـ إلى جسد الأجنبية ومحاسنها أصلاً، إلا لضرورةٍ؛ إجماعاً، بل ضرورة من المذهب والدين»[1]. ثم قال: «ثمّ لا يخفى عليك أنّ كلّ موضع حكمنا فيه بتحريم النظر فتحريم اللمس فيه أولى، كما صرّح به بعضهم، بل لا أجد فيه خلافاً، بل كأنه ضروري على وجهٍ يكون محرَّماً لنفسه»[2].

كما أشار فقهاء آخرون إلى أولوية حرمة اللمس، بالقياس إلى النظر[3]. «وبما أن

(١) جواهر الكلام ٢٩: ٧٥، المكتبة الإسلامية، طهران.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٠.

(٣) جامع المقاصد ١٢: ٤٣، مؤسسة آل البيت، قم.

مسّ جسد الأجنبية حرام، فقد ذهب فقهاء الشيعة إلى حرمة مصافحتها، حتى أنك لا تجد فقيهاً أجاز ذلك».

وقفة مع دليل الإجماع

أ. الإجماع وحجيته

نقلت صحيفة «كيهان» عن السيد هاشمي نيا كلامه حول الإجماع على وجوب الحجاب على النساء وحرمة النظر إليهنّ وحرمة لمسهنّ من قبل الأجانب.

والذي نرومه هاهنا هو بحث الأدلة وبيان نقصها أو تماميتها، ولا شأن لنا بالعالم الخارج عن الذهن، أي إننا نريد معرفة ما إذا كانت فتواه والشروط التي ذكرها فيها تنسجم مع القواعد الفقهية، أو هي كما يقول السيد هاشمي نيا (غريبة عما اتفق عليه في الفقه الإسلامي). وأما إمكان تحقق الشروط الموضوعة في نص الفتوى فهو بحث آخر. وبعبارة أخرى: قال الشيخ المنتظري: «لا مانع من المصافحة مع عدم قصد الشهوة وعدم حصولها». أما في عالم ما وراء الذهن فقد لا يقصد شخص الشهوة، بأن يكون المصافح زاهداً ورعاً، إلا أن عدم حصول الالتذاذ يبدو محالاً في العادة، فعندما يحصل تماس بين الرجل والمرأة لا تكون هناك مندوحة من حصول اللذة. إذاً لا يوجد لهذه المسألة من موطن سوى ذهن الفقيه. فهي مجرّد نظرية. وإذا أمكن تطبيقها فإنما يكون عند وقوع كارثة مأساوية، كالزلزال مثلاً، حيث يقوم الرجل على إخراج امرأة من تحت الأنقاض، وحينها فإن نفس الاضطرار يسوِّغ النظر واللمس، حتى مع حصول اللذة.

إلا أن نفس هذا البحث العلمي جيد في حّد ذاته، كما صنع السيد الخوانساري قبل سنوات عندما كانت لعبة الشطرنج تمارس بوصفها قماراً، حيث أفتى بارتفاع حرمتها عند ارتفاع وصف القمارية، ولم تكن هذه المسألة آنذاك سوى نظرية في ذهن الفقيه، إلا أن الذين يمارسون الشطرنج حالياً بوصفه رياضة فكرية كثيرون.

وعليه قد تنفع فتوى هذا الفقيه في زمان ومكان آخر لا يستشعر الناس فيه لذّة بلمس جسد المرأة. ولذلك ينبغي بحثها دون إثارة الضجة حولها بحجة الخوف من اتخاذها ذريعة من قبل المفسدين.

ب. قيمة الإجماع

يذعن جميع فقهاء الشيعة ـ وقد ذكروا ذلك في كتبهم الأصولية، كما تعرضتُ له في عدة مقالات ـ بأن الإجماع لا يعدّ دليلاً برأسه عند الشيعة، بل الأصل عندهم هو القرآن والسنة والعقل. إلا أن الشيعة لما وجدوا أهل السنة يتمسكون في استدلالاتهم بالإجماع أخذوا يدعمون أدلتهم بالإجماع أيضاً. واشترطوا فيه شروطاً تعود به إلى السنة، فقالوا مثلاً: إذا أجمعت الأمة، ومنها: الإمام المعصوم طبعاً، على حكم اعتبرناه حجّة؛ لدخول المعصوم فيه، وأعلنوا بأن قيمة الإجماع تعود في الحقيقة إلى اشتماله على رأي المعصوم عليه السلام[1].

هذا هو المبنى الأساس عند الشيعة في ما يتعلق بالإجماع. وفي الحقيقة إذا اكتشفنا رأي المعصوم من أيّ دليلٍ آخر كان ذلك الدليل حجّة لمكان كشفه عن رأي المعصوم، وليس مهمّاً بعد ذلك أن يكون إجماعاً أو أيّ دليل آخر. فمثلاً: ذهب السيد البروجردي ـ وتبعه الشيخ المنتظري ـ إلى أنه لو اتفق قدماء الأصحاب، كالشيخ الصدوق والشيخ المفيد والشيخ الطوسي والسيد المرتضى وأبي الصلاح الحلبي وابن حمزة وغيرهم من كبار الشيعة، ممن لا يقول بالقياس والاستحسان، وقد كانوا يحرصون على استخدام نفس ألفاظ الروايات، بل ويتورعون عند استعمال ما يرادفها من الألفاظ، فإن اتفقت كلمة هؤلاء على فتوى كان ذلك كاشفاً عن قول المعصوم، وكان حجة عندنا، وإن لم

---

(١) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٨٤.

يبلغ حدّ الإجماع[1].

ولذلك لم يكن هذا الأستاذ وتلميذه ليتجاوزا فتاوى الأقدمين من الأصحاب بسهولة، وكانا يريانها أصولاً متلقاة عن المعصومعليه السلام، إلا أنه لو شك هؤلاء العظام وسائر فقهاء الشيعة؛ لأيّ سبب من الأسباب، في كاشفية الإجماع عن قول المعصوم لم يعد ذلك الإجماع حجة عندهم.

فمثلاً: إذا اتضح لهم أو احتملوا أن الفقهاء الذين اتفقوا على مسألة خاصة، وأفتوا بشأنها، قد استندوا إلى رواية بعينها لم يعد إجماعهم معتبراً، واصطلحوا عليه بالإجماع المدركي، الذي يجب فيه الرجوع إلى الروايات والآيات التي استند إليها المجمعون.

وبناءً على ذلك فإن نقل السيد هاشمي نيا للآراء، وإن كان جيداً، ويمكننا أن نتعرف من خلاله على تطور البحث من الناحية التاريخية، ولكنه لا يحتوي على أي دليل مقنع للفقيه.

ولذلك تجدون الإمام الخميني يقف بوجه الإجماع، ويفتي بجواز الشطرنج طبقاً لبعض الشروط. ويذهب الشيخ المنتظري إلى الحكم بتعميم الاحتكار، ولا يحصره في بعض المواد الغذائية. ويحكم آخرون بطهارة الإنسان الذاتية، وحلية ذبيحة أهل الكتاب، دون أن يواجهوا اعتراضاً من أحد، مع إن الإجماع في هذه الموارد أقوى من الإجماع في اللمس والنظر.

تصحيحات وتصويبات

تجدر الإشارة هنا إلى بعض الأمور التي ذكرها السيد هاشمي نيا، والتي تحتاج إلى

(١) نهاية الأصول ١: ٥٤١؛ دراسات في المكاسب المحرمة ١: ٩٢؛ البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ١٨ ـ ٢٠.

شيءٍ من التصحيح، **فأولاً**: يبدو أن العبارة الأولى التي نقلها عن «جواهر الكلام» لم تترجم بشكل دقيق؛ إذ يحتمل أن يفهم منها شخص أن حرمة النظر إلى الأجنبية من ضروريات مذهب التشيع، بل ومن ضروريات الدين الإسلامي، في حين أن العبارة تعني غير ذلك، أو هي في الأقل مجملة وتحتمل الوجهين. ولإيضاح المطلب يجب التذكير قبل كل شيء بأن «جواهر الكلام» شرح لكتاب «شرائع الإسلام»، للمحقق الحلي، وإن صاحب الجواهر قد اتبع في ذلك أسلوب الشرح المزجي، وذلك بوضع كلام المحقق الحلي بين هلالين، وما كان خارج الهلالين فهو من كلام صاحب الجواهر. وبعد اتضاح ذلك نراجع نص العبارة من جواهر الكلام، قال: «(ولا ينظر إلى) جسد (الأجنبية) ومحاسنها (أصلاً إلا لضرورة)؛ إجماعاً، بل ضرورةً من المذهب (و)الدين. نعم، (يجوز) عند جماعة (أن ينظر إلى وجهها وكفيها) من دون تلذذ ولا خوف ريبة...[1]، (على كراهية مرة) واحدة، (و)حينئذٍ فـ(لا يجوز معاودة النظر) في مجلس واحد»[2].

والسؤال الذي يرد هنا: هل هذا الإجماع المدعى يعود إلى أصل الحكم، الذي هو عبارة عن المستثنى والمستثنى منه، أو يعود إلى خصوص المستثنى، أو خصوص المستثنى منه؟ كلٌّ واحد من هذه الاحتمالات الثلاثة واردٌ.

وعلى الاحتمال الأول يكون الحكم بحرمة النظر إلى الأجنبية إجماعياً ومن الضروريات. وكذلك جواز النظر عند الضرورة.

وعلى الاحتمال الثاني يكون الحكم بجواز النظر اضطراراً من الضروريات، ولكن لم يبيّن أي دليل على أصل الحكم، وهو حرمة النظر.

---

(١) جواهر الكلام ٢٩: ٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ٨٠.

وعلى الاحتمال الثالث هناك دليل على حرمة النظر، وهو إجماعي، ومن البديهيات، ولكن لم يذكر دليلاً للاستثناء.

وعلى أية حال فإن وجود الاحتمال الثاني يحول دون أن ننسب لصاحب الجواهر القول بكون حرمة النظر من ضروريات المذهب، بل ومن ضروريات الدين.

غير أن الترجمة التي انتقاها السيد هاشمي نيا لا تفيد سوى الاحتمال الثالث، والحال أن الاحتمالين الأول والثاني أقرب إلى العبارة؛ بدليل أن صاحب الجواهر يعبر عن اللمس، الذي هو أقوى وأولى من النظر في الحرمة، بعبارة: «لا خلاف فيه» و«كأنه ضروري»، وهذا يعني أن حرمة اللمس ليست ضرورية. وعليه لا تثبت الحرمة للنظر، ولا تكون ضرورية من طريق أولى. كما ورد التعبير في «الشرائع» و«الجواهر» بلفظ (لضرورة) بصيغة التنكير، فتشمل الضرورات اليسيرة والجزئية، خلافاً لما إذا كان التعبير بلفظ «للضرورة» أو «للاضطرار». وأيّاً كان فمن وجهة نظر «الشرائع» و«الجواهر» إذا كانت هناك ضرورة، وإن كانت قليلة، جاز النظر، في حين أفادت ترجمة السيد هاشمي نيا المعنى على هذا النحو: (إلا في حال الضرورة)، مما حال دون إبراز المعنى الكامن في تنوين التنكير في كلمة (ضرورةٍ)، فأشكل الحكم على المكلَّفين.

ثم قام السيد هاشمي نيا بنقل موارد الاستثناء عن صاحب الجواهر على النحو الآتي: «الوجه واليدان إلى المعصمين، وغيرهما، للعلاج الضروري..».

ويتضح من هذه العبارة أن المورد الثاني من موارد جواز النظر هو (النظر من أجل العلاج الضروري)، فإذا لم يكن العلاج ضرورياً لم يجز النظر. وطبقاً لهذه الترجمة يجب أولاً معرفة ما إذا كانت معالجة المريض ضرورية، وبعد إحراز ذلك يجوز للطبيب أن ينظر، في حين أن عبارة «الشرائع» وصاحب «الجواهر» لا تفيد هذا المعنى، فقد قال المحقق الحلي: «ويجوز عند الضرورة»، وقال صاحب «الجواهر» في توضيحها: «يجوز نظر كلّ من الرجل والمرأة إلى الآخر ولمسه، بل وغيرهما مما تقتضي الضرورة به»، ثم

ساق روايات للتدليل على ذلك، ومنها: روايات تتحدث عن الجراحات والكسور والمعالجة.

وبين هذين الكلامين بون شاسع. فطبقاً لترجمة السيد هاشمي نيا لا يحل النظر لسائر الضرورات. كما أن ضرورة العلاج إنما تجوّز النظر إذا كان نفس العلاج ضرورياً. في حين أن النص العربي يفيد جواز النظر عند كل ضرورة.

كما أن السيد هاشمي نيا فسّر الرؤية بالنظر. وكان من اللازم أن يوضح الفرق بين الرؤية والنظر، فإن الفرق بينهما كالفرق بين السماع والاستماع. فالنظر عبارة عن الرؤية الفاحصة، خلافاً للرؤية التي تعني الرؤية المجردة.

وعليه فالحرام هو الرؤية النافذة والفاحصة والمدقِّقة، وإلا فلا تثبت الحرمة لمجرد الرؤية العابرة من العبارات السابقة.

هل تدل حرمة النظر على حرمة اللمس دائماً؟

نقل السيد هاشمي نيا عن صاحب الجواهر قوله: «لا يخفي أن كل موضع حرَّمنا النظر إليه من جسد المرأة يحرم مسّه من طريق أولى».

ولابد من القول: إنّ عبارة «من جسد المرأة» إضافة توضيحية من السيد هاشمي نيا حصرت كلام صاحب الجواهر في إطار خاص، أما نصّ كلام صاحب الجواهر فلا وجود فيه لعبارة «جسد المرأة»، بل العبارة هي «كل موضع»، وهي تشمل نظر الرجل إلى عورة الرجل أو الخنثى، ونظر الخنثى إلى عورة الرجل والخنثى.

وثانياً: هناك نقاش مع صاحب الجواهر في هذه الأولوية، فهل هي أولوية قطعية ويقينية، أم هي قابلة للتشكيك والترديد؟

لو فرض أن بإمكان الطبيب تشخيص مرض المرأة بمسّ جسدها، كما يمكنه تشخيص المرض من خلال النظرة الفاحصة المدقِّقة والطويلة، فهل يمكن القول: إن

النظرة الفاحصة، وإن كانت طويلة، مقدَّمة على اللمس، وإن لم يستغرق مدّة طويلة؟ فمثلاً: لو تمكن الطبيب من التعرف على نبضه من خلال الضغط على أوردة اليد، كما يمكنه ذلك من خلال النظر إلى أسفل العنق وتحديد وضع الغدة الدرقية ونشاطها، فعلى ذلك هل يمكن القول بتقديم حرمة اللمس على حرمة النظر بقول مطلق؟

أو في ما يتعلق بإيفاد المسؤولين في الجمهورية الإسلامية إلى خارج البلاد، حيث يفاجأون أحياناً باستقبال الكثير من الشخصيات والصحفيين وغيرهم من الرجال والنساء والمسلمين وغيرهم، فلو ارتأى مسؤول أنه سيحول دون وقوع نزاع أو جدل بمصافحة الجميع، إلا أنه إذا لم يصافح النساء فعليه أن يتحمل إحراجات؛ بسبب أسئلة الصحافة والتحديق في أعينهم، فهل تكون حرمة اللمس في هذا المورد أشدّ من حرمة النظر أيضاً؟

يظهر أن كلام صاحب الجواهر غير صحيح على إطلاقه.

هل حكم مصافحة الأجنبية واضحٌ شرعاً أم لا؟

وآخر ما ذكره السيد هاشمي نيا قوله: «وليس هناك فقيه يجيز مصافحة الأجنبية».

ونحن نتفق معه على ذلك. فأنا شخصياً لم أعثر على فقيه أفتى بجواز مصافحة الأجنبية. ولكن سبق أن قلنا: إن هذه الإجماعات وعدم وجود الخلاف بين الفقهاء إنما يصلح لإقناع المقلِّدين، ولا يصح الاستدلال به أمام الفقيه؛ لأنه يعلم مدرك هذه الفتاوى، وربما لم تثبت صحته عنده.

فإن مدرك الحكم بحرمة مصافحة المرأة الأجنبية روايتان فقط، عن أبي بصير وسماعة، عن الإمام الصادق عليه السلام، سألاه فيهما عن حكم مصافحة الرجل للأجنبية، فقال عليه السلام في جوابهما: «كلا، إلا إذا كان من وراء الثوب، وأن لا يشدّ على يدها»[1].

---

(١) وسائل الشيعة، ج ١٤، الباب ١٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١ و ٢.

والسؤال الذي يفرض نفسه بشأن هاتين الروايتين هو أنه إذا كانت مصافحة الأجنبية حراماً واقعاً، وكانت حرمتها من الوضوح بحيث تسوغ إثارة الضجيج حول الفقيه الذي يفتي بخلافها، ويفضحون أمره في الصحف، وتكتب بالقلم العريض (فتوى مفعمة بالإشكالات)، أو (تبرير الابتذال باسم الفقه)، فلماذا غفل عنها كبار الفقهاء وخواصّ الصحابة، كأبي بصير وسماعة؟ وهل مضيّ قرن من الزمن على نزول القرآن، وورود آيات سورة النور والأحزاب، ووجود الأولوية القطعية ـ على حدّ تعبير صاحب الجواهر ـ بين النظر واللمس، تبقي موضعاً للتساؤل حول حكم مصافحة الأجنبية؟! وهل ورد أنه قد سأل هؤلاء العظام عن حكم شرب الخمر أو الزنا أو السرقة؟ ولكنهم مع ذلك سألوا عن حكم مصافحة المرأة، مما يعني أن حكم هذه المصافحة لم يكن بتلك البداهة، وأن المسألة تحتاج إلى تحقيق أكثر. وهذا ما سنقوم ببيانه لاحقاً.

حظر عرفي أو منع شرعي؟

قد يستقبح العرف كثيراً من الأمور، ولا يجيز ارتكابها، وتبعاً لذلك ينهى الشارع عنها، دون أن تكون حراماً في الواقع، فإذا تغير مزاج العرف ورفع ذلك الحظر لا يجد الشارع بأساً في ذلك.

وقد تكون مسألة الحجاب والثياب والنظر واللمس من هذا القبيل. فقد يرتكب البعض؛ بسبب الغيرة أو العصبية القبلية، أموراً أو يحظّرها، ثم يتخذ هذا الحظر صبغة شرعية. وقد بلغنا حتى في عصرنا الحاضر أن الكثير من العرب إذا سمعوا وشاية عن ابنتهم بارتكاب فاحشة بادر إلى قتلها، في حين أنه على فرض ارتكابها وثبوتها بشهادة أربعة عدول فليس حكمها القتل، وإنما هو الضرب مئة جلدة، إلا أن العصيبة والغيرة تؤدي بالعرف العربي أن لا يسمح لشخص بالنظر إلى ابنته أو زوجته أو مصافحتها،

ولما رأى الأئمة عليهم السلام أن ترك النظر واللمس مستحسنٌ أمضوه وأقروه في أحاديثهم، إلا أن مجموع هذه الإمضاءات والبيانات لم تنجح في تثبيته كحكم شرعي، ولذلك نجد بعض الفقهاء العظام، مثل: سماعة، الذي يذهب العلماء إلى حجية مضمراته، وأبي بصير، وأضرابهما، يسألون عن حكم المسألة، وربما أرادوا بذلك إماطة اللثام عن حقيقة الأمر، وإثبات أن الحظر إنما كان عرفياً، ولم يكن شرعياً. وربما لهذا السبب نجد الإمام يستخدم أسلوباً ملائماً في جوابه، ولم يعنِّف السائل ويُغْلِظ له القول بأن الحكم معروف من القرآن، بل تجاوزه بنهي مجرَّد، مبيِّناً مورد الجواز والإباحة بما لو كانت المصافحة من وراء الثوب، ولم يذكر عذاباً أخروياً على مرتكب هذا الفعل.

ولذلك ذهب البعض إلى أن هذه النواهي بشأن النظر واللمس ذات جنبة أخلاقية، ولا يستفاد منها أمورٌ فقهيةٌ أو تكليفيةٌ.

وبناءً على هذا الاحتمال لا يمكن الحكم بحرمة النظر واللمس بضرس قاطع، واعتباره من المسلَّمات القطعية.

فمثلاً: قام الشهيد الثاني في «مسالك الأفهام» بنقد الحكم بحرمة النظر إلى النساء مطلقاً. كما نقد أدلة هذا الحكم، وما يدَّعى من اتفاق المسلمين على منع النساء من الخروج سافرات، ولو كان النظر إليهنّ حلالاً لصارت النساء بمنزلة الرجال[١]، وقال: «لجواز استناد منعهنّ إلى المروءة والغيرة، بل هو الأظهر، أو على جهة الأفضلية؛ إذ لا شكّ فيها»[٢].

وخلاصة القول: إذا منع الإجماع والاتفاق والروايات العديدة من النظر واللمس، أو أمرت بالحجاب للمرأة، دون أن يكون هناك أدلة صحيحة تتوعد من يخالف ذلك

---

(١) مسالك الأفهام ٧: ٤٧.

(٢) المصدر نفسه.

بعذاب الآخرة، أمكن حمل هذه النواهي والأوامر بأجمعها على المروءة وغيرة الرجال، وأفضلية الحجاب على عدمه، وأمثال ذلك، ولا يمكن القول بأن الحجاب حكم شرعي، أو أن النظر إلى الأجنبية أو لمسها حرام شرعاً، فربما كانت هذه الأمور حقوقاً للمرأة، وكان عدم مراعاتها تضييعاً لحقوقها، لا أنه يستتبع عذاباً أخروياً.

إذاً يحتمل أن يكون بين مسألة الحجاب ومسألة الخمر أو القمار اختلاف ماهوي؛ لعدم دخل الغيرة والمروءة فيهما، فيكون نهي الشارع عنهما صادراً بداعي حرمتهما، وأما في ما يتعلق بما نحن فيه فهي أمور أخلاقية، وإن للمروءة والغيرة والعصبية ـ غير المذمومة ـ دخل فيها. وعليه فإن تمييز الأمر والنهي الشرعي من العرفي والأخلاقي في غاية الإشكال، ولا يمكن إثبات شرعيته إلا من خلال توعُّد المخالف بعذاب الآخرة.

وربما كان الحجاب أمراً حكومياً، بمعنى أن النبي قال للنساء: إن كنتنّ ترِدْنَ مني أن أدافع عنكنّ في مواجهة أراذل المدينة فعليكنّ أن تميِّزْن أنفسكنّ باتخاذ الجلباب من سائر النساء اللاتي لا يحترمن شخصيتهنّ. وعليه لا يكون الحجاب فرضاً إلهياً، وإنما هو من الشؤون الحكومية. وربما أمكننا استفادة ذلك من الآيتين ٥٩ ـ ٦٠ من سورة الأحزاب. ولنا عودة إلى هذا البحث.

ثم قال السيد هاشمي نيا: «ما هو مستند الشيخ المنتظري في تجويز مصافحة الأجنبية في فرض السؤال؟ مع أن إجماع فقهاء الشيعة على خلاف ذلك، وليس هناك أيّة آية أو رواية تثبت مدعاه».

وكأن السيد هاشمي نيا قد فرغ من حكم الحجاب وحرمة النظر والمصافحة، واعتبرها أحكاماً قطعية، وبقيت على ما كانت عليه منذ صدر الإسلام، وقد ظهر مؤخراً من يريد تغيير ذلك الحكم القطعي؛ بسبب تغير الشروط وتغير الموضوع، فأجاز لنفسه أن يتساءل: ما هو التغيُّر الذي طرأ على الموضوع أو الشرائط الخارجية فدعا إلى تغير الفتوى؟ ولكن لو أننا طرحنا نفس هذا السؤال على السيد هاشمي نيا ببيان آخر،

فربما اتضح الموضوع أكثر، وأصبح أقرب إلى البحث العلمي، فنقول: ما هو الدليل على أن الحجاب للمرأة حكمٌ إلهيٌّ؟ وما هو الدليل على حرمة النظر من دون ريبة أو شهوة ومن دون حصول اللذة؟ وما هو الدليل على حرمة مصافحة الأجنبية من الناحية الشرعية، من دون قصد الشهوة، ومن دون حصولها؟ وبعبارة أخرى: يجب أولاً إثبات أن الحجاب مسألة تعبدية فقهية، لا دور فيها للشهوة وعدمها، وسوء قصد الأفراد وعدمه، وإشاعة الفساد بين الناس وعدمها. ويجب إثبات حرمة النظر واللمس مطلقاً لكل فرد بوصفها مسألة تعبدية، حتى لو لم تحصل لذة أو قصد إلى حصولها، وحتى إذا لم تؤدِّ إلى نتائج سلبية في المجتمع. ويجب أن يثبت أن هذا هو الحكم الواقعي بمعزل عن الغيرة والعصبية العربية. وبتعبير آخر: يجب أن يرد في الآيات والروايات وعيد صريح بالعذاب على ترك الحجاب أو النظر من دون ريبة، بل وحتى من دون حصول الشهوة، أو اللمس من دون قصد الشهوة أو حصولها، وإلا فمن المشكل إثبات شرعية الأمور لمجرد احتضان العرف لها وتأكيده عليها.

تتمة ونظر

قال: «بنظرة فاحصة في متن الجواب عن السؤال الأول يحتمل أن إعادة النظر في هذا الحكم الفقهي قد استفيدت من أحد طريقين: **الأولى**: كشف الملاك؛ **الثانية**: قياس المصافحة على...».

فقد ذهب إلى أن حكم الحجاب شبيه بحكم الشطرنج والاحتكار في كونها من الأحكام القطعية الثابتة التي لا تتغير إلا بتغير الموضوع أو الشرائط، في حين أن تغيير الفتوى هنا في الواقع شبيه بتغيير الفتوى في منزوحات البئر، حيث كان جميع الفقهاء قبل عصر العلامة الحلي متفقين على نزح مقدار من الماء؛ بهدف تطهيره لدى سقوط كل واحد من النجاسات أو موت كل واحد من الحيوانات، على ما هو مبيَّن في الروايات

الصحيحة، حتى توصَّل العلامة الحلي إلى أن حكم الماء الجاري فوق الأرض والماء الجاري تحت الأرض واحد، كما تدل صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع على ذلك أيضاً، حيث تقول: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه»(١)، ثم غيَّر فتواه، ومنذ ذلك الحين رفع الجميع يدهم عن إجماع القدماء، بمن فيهم السيد البروجردي، رغم اعتباره فتوى الأقدمين أصولاً متلقاة عن المعصومين عليهم السلام.

أو شبيهة بتغيير الفتوى بنجاسة المشركين التي كانت اتفاقية بين الفقهاء تقريباً منذ عصر الشيخ الطوسي إلى يومنا هذا، وقد صرَّحوا بذلك في كتبهم، حتى توصَّل بعض الفضلاء من الشباب في عصرنا شيئاً فشيئاً إلى عدم نجاسة أي إنسان، وتراجع بعض الفقهاء عن فتاواهم السابقة(٢).

أو نظير تغيير الفتوى في ما يتعلق بمسألة إرث الزوجة، حيث تثبت الآية القرآنية إرثها من كل ما ترك زوجها، بيد أن الأئمة الأطهار عليهم السلام؛ وللحيلولة دون وقوع بعض المشاكل، قالوا بأن المرأة لا ترث من عين الأرض وأمثالها، وقد كان مرادهم أنها ترث قيمة الدار والبساتين، ولكن لا تبقى في الدار، فتأتي بزوجها الجديد إليه. وقد فهم الكثير من الفقهاء من هذه الروايات أن الزوجة ترث من الأعيان فقط، من قبيل: البناء، والشجر، وأمثالها، دون أصل الأرض، حيث لا ترث منها شيئاً إطلاقاً. ولكن اتضحت حقيقة المسألة في عصرنا، من خلال إعادة النظر والبحث فيه من جديد(٣).

وكذلك شبيه بالبحث في حلية ذبيحة أهل الكتاب بشرط التسمية عليها. وقد كان إجماع الفقهاء على حرمتها، ولكن تمّ الكشف في عصرنا عن أن الفقهاء إنما ذهبوا إلى

(١) وسائل الشيعة ١: ١٠٥، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠ و١٢.

(٢) راجع: مجلة (كاوشي نو در فقه)، العدد: ٧ ـ ٨؛ وكذلك رسائل: الشيخ الصانعي ومكارم الشيرازي والمنتظري.

(٣) (كاوشي نو در فقه)، العدد ١٥.

حرمتها احتياطاً منهم في نظرهم إلى الأدلة، والاحتياط مهما كان أفضل من عدمه[١].

وشبيه أيضاً بحق الحضانة، حيث ظنّ العديد من الفقهاء أن حق حضانة الذكر للأب، ويستمر حق الأم في حضانة البنت إلى سبع سنوات، وقد نقدتُ هذه المسألة بشدة في مقال نشرته مجلة (پيام زن)، حيث اتضح أن مستندها بضع روايات ضعيفة، وتحتمل وجوهاً عديدة، ولم يكن للفقهاء في إجماعهم مستند غيرها، فلا ينبغي أن نؤخذ بمثل هذا الإجماع[٢].

وعليه لا يصح الاحتمال المترسّب في ذهن السيد هاشمي نيا، وتبعاً لذلك لا يصلح الطريق الذي سلكه ـ مع كامل احترامنا لمجهوده البحثي ـ جواباً عما أفاده الشيخ المنتظري.

المقاربة الفقهية لمصافحة الأجنبية

توصلنا في مقال نشرناه في العدد ٢٣ من مجلة (كاوشي نو در فقه)، في هامش تحليل الحجاب، إلى أنه في البداية كان حقاً أقرّه الله للمرأة الحرة. وقد طبق هذا الحق أولاً على نساء النبي الأكرمﷺ، وأمر الرجال أن يكلموهنّ من وراء حجاب[٣]. ثم أجيز للأقارب من المحارم أن يكلِّموهن من دون حجاب[٤]. ثم أُمر النبيﷺ بقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾** (الأحزاب: ٥٩). ثم هدد السفهاء بأنهم إن لم ينتهوا عن إيذائهم لن يكون لهم مقام في المدينة، وسوف يتم طردهم منها[٥].

(١) المصدر نفسه، العدد ٦.

(٢) راجع: مجلة (پيام زن)، الأعداد: ١٣٠، ١٣١، ١٣٤.

(٣) الأحزاب: ٥٣.

(٤) الأحزاب: ٥٥.

(٥) الأحزاب: ٦٠.

إلى هنا ثبت أن الحكم بالحجاب أُقِرَّ إما لكونه حقاً؛ أو أن الأوامر المتعلقة به إرشاد إلى بيان فوائد الحجاب، التي لو عمل العقلاء بها لتوصلوا إلى ثمارها، كقوله تعالى: ﴿أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ أو ﴿يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ﴾.

ويبدو أن آيات سورة النور ليست تكليفية بحتة؛ إذ إنها بينت الأسباب الدنيوية والطبيعية لهذا الحكم، وعليه يواجه الحكم التكليفي للحجاب عقبة كبيرة.

وقد ذكرتُ في مقال تفسير آيات الحجاب أنه لا محذور في كون الشيء حقّاً، ومع ذلك يقع مورداً للتكليف. وعليه لا إشكال في أن تكون آيات الحجاب، وخاصة الآية ٥٩ من سورة الأحزاب والآية ٣١ من سورة النور، بياناً لحكم تكليفي. ولكن يبدو لي هنا وجود عدة إشكالات على هذا الكلام:

الأول: لو كانت هذه الأوامر مولوية لكان من الأجدر توعُّد المخالفين بالعقاب، ووعد المطيعين بالثواب، في حين لا يوجد شيء من ذلك في هذه الآيات، وإنما يكتفي فيها ببيان بعض الفوائد الدنيوية.

الثاني: بما أن الحجاب من الأمور التي تنسجم مع طبيعة المرأة[1]، وتوافق المروءة وغيرة الرجل[2]، وليس هو كالصيام والصلاة والخمس والجهاد مما يحاول الإنسان التهرب منه، فحتى لو فرض أن الأمور التي تخالف الطبع يمكن لأوامرها أن تكون مولوية، وحتى لو فرض عدم ورودها في سياق الوعد والوعيد الأخروي، مع ذلك نقول: إن الأوامر والنواهي التي توافق الطبع لا يمكنها أن تكون مولوية، إلا إذا صرح فيها بمعاقبة المخالفين في الآخرة.

(١) إن مراجعة كتب علم النفس تميط اللثام عن هذه الحقيقة، فلا يعد من تلقينات المسلمين لأطفالهم.

(٢) يمكن العثور على هذا الكلام في الكتب الفقهية والقرآنية، ومنها: مسالك الأفهام ٧: ٤٧.

وخلاصة القول: إن هناك أموراً تطابق الرغبة والطبيعة، من قبيل: تناول أنواع الفواكه، وخاصة في مواسم نضجها، أو أكل اللحوم الطرية وسائر الأطعمة الطازجة، والسفر والسياحة في الأرض، وبناء القصور الفارهة، وما إلى ذلك، فإذا وردت أوامر في مثل هذه الموارد، كما في قوله تعالى: ﴿**فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ**﴾، أو ﴿**فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ**﴾، وغيرها، فلا يمكن أن تكون مولوية. وعليه فكون الحجاب مطابقاً لرغبة المرأة ومنسجماً مع غيرة وحمية الزوج أو الأب، يحول دون حمل هذه الأوامر على المولوية.

الثالث: إن الكثير من آيات سورة النور، وخاصة من الآية ٢٦ إلى الآية ٣٢، تتحدث في غالبها عن الأمور الأخلاقية والإرشادية. وعليه يبعد أن تشذ الآية ٣١، الواقعة في سياق هذه الآيات، ويكون الأمر فيها مولوياً. فيشكل اعتبار الحجاب حكماً تكليفياً إلهياً قطعياً، وإنْ لم يكن إشكال في حسنه شرعاً وعرفاً، بل إن العرف ليرحب بوضع قوانين جزائية ضد السفور، وخصوصاً في المجتمع الذكوري، دون أن يكون لذلك علاقة بالتديُّن.

الآيات القرآنية والملاك في تشريع الحجاب

لنفترض أن القرآن قد أوجب الحجاب على المسلمات، وألزمهن بستر أنفسهن من الأجانب، إلا أن الأسباب المذكورة في الآية تخرج وجوب الحجاب عن كونه تكليفاً عبادياً صرفاً لا نعرف ملاكاته وأسبابه؛ إذ يقول تعالى: ﴿**فَلا تَخْضَعْنَ بِالقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ**﴾ (الأحزاب: ٣٢)، وقال في موضع آخر: ﴿**ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**﴾ (الأحزاب: ٥٣)، وقال في موضع ثالث: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ**﴾ (الأحزاب: ٥٩)، وفي موضع رابع: ﴿**وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ**﴾ (النور: ٣١).

ومن الواضح أن هذه الآيات قد نزلت بحسب التسلسل الزمني على نحو ما ذكر[١].

فقد تعرضت سورة الأحزاب في ثلاثة مواضع لعدم التكلم واللمس بين الرجال والنساء من الأجانب، مع ذكر الأسباب في جميع هذه المواضع، وفي الموضع الرابع اكتفى بذكر السبب فقط، فقال: ﴿**وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ**﴾، ولم يبيِّن النتائج المترتبة على إظهار زينتهنّ، في حين أنه بيَّنه مراراً في مواضع أخرى، من قبيل: ﴿**فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ**﴾، فيتمادى في إيذائه.

فيتضح أن الحفاظ على سلامة المجتمع وطهارة المسلم والمسلمة هو الملاك الوحيد لتشريع الحجاب، وإلا لو كانت هناك ملاكات تعبدية أيضاً لوجبت الإشارة إليها ولو مرة واحدة، أو عدم ذكر الملاكات الدنيوية ولو لمرة واحدة أيضاً.

إذاً من خلال الأسباب المذكورة في هذه الآيات تتضح علّة وجوب الحجاب وحرمة النظر، وهي الحفاظ على نقاء فطرة المسلم والمسلمة، وعدم طمع ذوي النفوس المريضة.

وعليه فإنه؛ بمقتضى هذا التعليل المنصوص والصريح، يكون كلُّ ما يؤدي إلى تدنيس المسلم، أو يوجب طمع المرضى والذين يتبعون الشهوات، حراماً، وكل ما لا يؤدي إلى ذلك فهو حلالٌ.

فتكون الأفلام المثيرة جنسياً حراماً، وإن كان الممثلون فيها مجهولين، أو من المشركين، أو من أهل الكتاب الذين يجوز النظر العادي إليهم. كما يحرم النظر إلى الأخت والأم وسائر المحارم إذا أوجب شهوة. ولكن لا إشكال في مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية المسنّة إذا لم تكن لشهوة، كما لا إشكال في مصافحة العارف والعارفة

---

(١) وقد ذكرت شواهد هذا المطلب في مقال (سيري در آيات حجاب)، راجع: مجلة (كاوشي نو در فقه)، العدد٢٣.

المتفانين في ذات الله، ولا وجود لهما في عالم الشهوة أصلاً.

وهنا أضاف الشيخ المنتظري شرطاً آخر؛ رعايةً للاحتياط، وهو عدم قصد الشهوة.

وبهذا البيان يبدو أن السيد هاشمي نيا لم يدخل إلى البحث من طريقه الصحيح، وإن كانت مقدماته صحيحة؛ فإنه يذعن بحجية القياس المنصوص العلة، ومثَّل له بـ(لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر)، ثم أشكل بأنه لا توجد في محل بحثنا آية أو رواية تقول: «لا تنظر إلى المرأة؛ لأنها محترمة»، ليستنتج من ذلك أن المرأة إذا رأت حرمتها بالنظر إليها أو مصافحتها جاز النظر والمصافحة.

وجوابنا هو أن الآيات قد صرحت بعلة وجوب الحجاب وحرمة النظر، والعلة ـ كما يقول الأصوليون ـ تعممّ وتخصّص. فلو قال الطبيب: «لا تأكل الرمان؛ لأنه حامض» ندرك أن كل حامض مضرّ، وعليه يجوز أكل الرمان الحلو، ولا يجوز شرب الخلّ. وفي موضوع بحثنا تعلِّل الآية وجوب الحجاب للمرأة، وحرمة النظر على الرجل، بعدم إثارة الذين يتبعون الشهوات وأصحاب النفوس المريضة. وعليه لو لم يكن هناك مَنْ في قلبه مرض، ولم تحصل إثارة، لما كان هناك إشكال في النظر إلى الأجنبية، كالرمان الحلو لمن يضرّه الحامض. ومن جهة أخرى يحرم النظر إلى الصور والأفلام والمحارم من النساء على المغتَلِم الذي ينظر إلى كل هذه الموارد بشهوة.

ويحتمل أن يكون خطأ السيد هاشمي نيا ناشئاً من تركيزه على الحرمة والاحترام، الأمر الذي شتَّت انتباهه عن (عدم قصد الشهوة، وعدم حصولها) في جواب الاستفتاء.

والحقيقة أنه فسَّر فلسفة الحكم الذي أفاده الشيخ المنتظري على أنها علة للحكم، ما أدّى به إلى الغفلة عن العلة الحقيقية تماماً، ومن ثمّ رتب على ذلك إشكاله على الحكمة، وقال: إنها غير منصوصة، وليست جارية في جميع المواطن. وهو محقّ في ذلك، إلا أنه لم يلتفت إلى العلة وطرفها المقابل المنصوص عليهما، والجاريتان في جميع المواطن.

وخلاصة القول: لو اعتبرنا وجوب الحجاب وحرمة النظر تكليفاً شرعياً، وسلكنا طريق ملاك القياس المنصوص العلة على نحو ما قام به السيد هاشمي نيا، تكون فتوى الشيخ المنتظري صحيحة أيضاَ، ويمكن تصويبها، شريطة تحديد الحكمة والعلة بشكل صحيح، وأن نعلم أن الحكمة في حرمة النظر إلى المرأة هو مراعاة مكانتها واحترامها، وأن العلة هي عدم قصد الشهوة، وعدم حصولها.

وعندها إذا تجردت المصافحة من هذين الأمرين كانت جائزة، وإذا لم يكن النظر من وراء الثياب، أو النظر إلى الأفلام أو الأجنبيات خالياً منهما كان محرَّماً؛ لأن العلة تعمِّم الحكم إلى خارج موضوعه مما تتوفَّر فيه العلة ولم يصرح بها في لسان الشارع، أي إنها تأخذ الحكم بحلية النظر من دون قصد الشهوة وحصولها وتطبِّقه على المصافحة وأمثالها.

وينعكس ذلك في مورد قصد الشهوة أو حصولها، فالحكم هو الحرمة وإن لم يكن النظر موجَّهاً إلى الأجنبية، وإنما إلى صورتها الفوتوغرافية، أو كان النظر إلى المحارم أو الرجال، فجميع هذه الصور محرمة إذا كانت بقصد اللذة والشهوة، أو مع حصولها.

الستر والنظر واكتشاف الملاك

لو أغمضنا الطرف عن جميع البحوث المتقدمة، وفرضنا جدلاً صحة ما قاله السيد هاشمي نيا، أي أنّ وجوب الحجاب على المرأة وحرمة النظر إليها ولمسها ومصافحتها من الأحكام الثابتة في الإسلام بالقطع واليقين، فإننا نقول: إن نقده للشيخ منتظري لا يخلو من إشكال؛ لأنه في هذه الصورة حصر تغيير رأيه في مثل هذا الحكم بطريقتين، وإليك عبارته:

«**الطريق الأول**: كشف الملاك وعلة حرمة اللمس والنظر إلى الأجنبية، ثم الحكم بعدم الحرمة في مورد عدم وجود العلة.

الطريق الثاني: قياس مصافحة الأجنبية على موارد الاستثناء المنصوص في باب النظر إلى الأجنبيات.

تنويه: لا شك أنه إذ أدركنا العلة المستقلة للحكم الشرعي بوضوح فإن الحكم يترتب على كل موضوع نحرز فيه توفُّر تلك العلة. ولذلك ذهب علماء الشيعة إلى حجية القياس إذا كان منصوص العلة...، إلا أن الإشكال هو أننا لا نمتلك القدرة على تشخيص ومعرفة ملاكات الأحكام الشرعية إلا فيما ندر. وطريقتنا في الغالب للوصول إلى ذلك منحصرة بالنصوص الشرعية».

إن المراد من عبارة «إلا فيما ندر» غير واضح، فهل المراد منها هو المستقلات العقلية، مثل: قبح الظلم، وحسن العدل، ففي مثل هذه الموارد لا حاجة إلى الاجتهاد واستمراره، فكل عاقل يعرف العدل والظلم، وحسن الأول وقبح الثاني.

وإذا كان المراد شيئاً آخر فإنه لم يبيِّنه، وعليه لا زلنا نجهل مسألة الحجاب والنظر والمصافحة، فهل هي في رأيه من (الموارد النادرة) أم (الغالبة)؟

إلا أن المهم هو أنه يسلم بأنه من خلال (إحراز الملاك) يمكن سحب الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، فنقول: إذا كان طريق (إحراز الملاك) في الغالب منحصراً بالنص فهل تبقى للاجتهاد فائدة؟ وهل يكون للاجتهاد معنى؟؛ إذ **أولاً**: إن النصوص التي تصرح بذكر العلة قليلة.

وثانياً: إن القدماء أدركوا ذلك، وقاموا بالتعميم والتخصيص، وبمضي الزمن لم يظهر نصّ جديد، وعليه يجب أن يكون باب الاجتهاد مسدوداً عنده بالكامل.

ولكن لو أعطينا للفقيه حقَّ قياس بعض النصوص على بعضها الآخر، من خلال النظرة الشمولية لجميع أبواب الفقه، عندها سيتمكن من إحراز الملاكات. ومواردها ليست بالقليلة، بل إنها في الأمور الاجتماعية لا تعدّ من الأسرار، ويمكن اكتشاف ملاكات أحكامها بسهولة، وسنبقي على باب الاجتهاد مفتوحاً.

لو أمكن للفقيه إحراز طهارة أهل الكتاب من جواز غسل الميت المسلم من قبل الكتابي، أو جواز المتعة بالكتابية، وجواز الأكل من طعامهم، وحمل الروايات العديدة الدالة على نجاستهم على النجاسة العُرْفية والسياسية وما إلى ذلك، فإنه سيكون للفقه والاجتهاد معنى، ولكن إذا اقتصرنا على التصريح بالعلة في النصوص فسيبقى الفقه على مستوى رسالة علي بن بابويه القمي «فقه الإمام الرضا‰»، وعلى الناس أن ينظموا حياتهم طبقاً لحياة سكان الأرياف في تلك الأزمنة، وعندها سنغلق طريق الرقي أمام الإنسانية بشكل كامل.

الإمام الخميني والإطلالة المختلفة على الفقه الإسلامي

ونرى من الجيد التذكير ببعض فقرات خطاب إمام الأمة الخميني الموجَّه للشيخ قديري، جواباً على رسالته التي عارض فيها فتوى الإمام بشأن حكم الشطرنج فقهياً، حيث إنها بمنزلة كلمة الفصل في ما نحن فيه: «... لقد أُصبت بالخيبة من طريقة فهمكم للأحاديث والأحكام الإلهية، فبناءً لما ذكرتم في كتابكم فإن مصارف الزكاة إنما هي للفقراء وسائر الأمور التي تقدم ذكرها، في حين أن مصارفها في عصرنا الحاضر قد بلغت مئات الموارد الأخرى، ولا سبيل إلى إثباتها على رأيكم، أو (الرهان) في السبق والرماية فهو مختص بالنبال والقوس والفروسية وأمثالها مما كان يستعمل في الحروب في الأزمنة الغابرة، ولا يزال الرهان منحصراً بها.

والأنفال التي أبيحت للشيعة، فيمكن للشيعة في العصر الحاضر أن يستولوا على جميع الغابات، ويقطعوا كل الأشجار، ويقضوا على كل ما من شأنه الحفاظ على سلامة البيئة، فيعرضوا بذلك أرواح الملايين إلى الخطر، دون أن يمتلك أحدٌ الحقّ في منعهم.

أو المنازل والمساجد التي تسدّ الطرقات، وتعرقل حركة السير، وتسبِّب الزحام، دون إمكان تخريبها وإزالتها، وأمثال ذلك.

خلاصة القول: إن منهجكم في فهم الأحاديث يتضمّن دعوة إلى القضاء على الحضارة المعاصرة بالكامل، وعودة الناس إلى حياة الأكواخ والخيام والسكن في البوادي.

وأما في ما يتعلق بسؤالكم حول اللعب بالشطرنج إذا خرج عن القمارية فعليكم الرجوع إلى كتاب «جامع المدارك»، لآية الله السيد أحمد الخوانساري، الذي أجاز اللعب بالشطرنج إذا لم يكن فيه رهن، وأشكل على جميع أدلّة الحرمة»[1].

لو أن السيد هاشمي نيا ألقى نظرة عابرة على كتاب «المكاسب المحرمة»، للإمام الخميني، أو كتاب «مصباح الفقاهة» للسيد الخوئي، أو كتاب «دراسات في المكاسب المحرمة»، للشيخ منتظري، لوجد أنهم قد ناقشوا في حرمة شراء وبيع أكثر النجاسات التي وردت الروايات في حرمتها، وأرجعوها إلى عصور لم تكن لتلك النجاسات منفعة محلَّلة، مع أن هذه الروايات لم تصرح بهذه العلة، بل إن الأمر بعكس ذلك، حيث صرح فيها بأن كونها نجاسة، أو كونها ميتة، هو المانع من جواز بيعها وشرائها، إلا أن الفقهاء بعد قراءتهم لنمط تفكير المعصومعليهم السلام، وحصولهم على الملاكات الحقيقية، قاموا بتوجيه جميع الروايات، حتى أنك قلّما تجد في العصر الحاضر فقيهاً لا يجوّز شراء أو بيع الدم؛ لتزويد مريض يعاني فقر الدم أو ما شاكل ذلك. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الكلى وسائر أعضاء الجسم الأخرى، وجسد الميت؛ بغية تشريحه في الجامعات. والنحت والتصوير والرسم وصناعة أنواع الدمى من هذا القبيل أيضاً.

فهل يذهب السيد هاشمي نيا إلى أنها من (الموارد النادرة)، أم أنها من الموارد الكثيرة؟ أو أنه يناقش في جميع هذه الفتاوى؟

ومهما كان فإن أكثر هذه الموارد عرضت كاحتمال من قبل فقيهٍ في بداية الأمر، أو

---

(١) صحيفة النور ٢١: ٣٤.

ناقش في أدلّتها، ثم أفتى الآخرون فيها. فأيُّ إشكال في أن تكون مسألة الحجاب من هذا القبيل، وأن تحرز ناحية الاحترام فيها، أو تطرح على طاولة النقاش؟ ولا بأس هنا من استذكار نصيحة إمام الأمة المخلصة، التي وجَّهها إلى السيد قديري: «إن نصيحتي الأبوية لكم هي أن تضعوا الله وحده نصب أعينكم، وأن لا تتأثروا بمن يظهرون القداسة من المعمَّمين الجهلة، فإن الإعلان عن حكم الله إذا كان يضر بمقامكم وسمعتكم عند أمثال هؤلاء فمن الأفضل لنا أن نستقبل مثل هذا الضرر بكل فخر واعتزاز»[1].

أجل، يحق للسيد هاشمي نيا أو أي شخص آخر أن يقول: «أنا لم أحرز الملاك»، ولكن ليس من الصحيح القول بأن الفقيه يجب عليه عدم إحراز الملاك، أو أنه لا يمكن إحراز الملاك في هذا المورد، أو أن إحراز الملاك يحصل في الغالب من خلال التصريح في النصوص الصريحة، أو أنه لا يمكن إحراز الملاك من بضعة روايات؛ إذ يمكن أن يقال في جوابه: إذا لم يكن للاحترام تأثير في الحكم، وكان تعبدياً بحتاً، فلماذا تُمْنَع الأمة من ارتداء الحجاب؟ ولماذا لم يكلَّف أهل الذمة باتخاذ الحجاب؟ ولماذا لا يحرم النظر إلى نسائهم من دون شهوة؟ ولماذا يجوز النظر إلى البدويّات إذا لم يلتزمن بالحجاب؟ ولو كان الحجاب حكماً تعبدياً، ولم تكن ناحية الحق لوحدها هي الملاك، ألم يكن على حاكم الشرع ولجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يرشدوهنّ أو يلقوا القبض عليهنّ؟

إن المقارنة بين حكم الصلاة أو حكم شرب الخمر ومسألة الحجاب تثبت بوضوح أن في كون الحجاب حقاً كلمة الفصل في ما نحن فيه؛ إذ لو أنكرت جماعة من المسلمين الصلاة، أو أبطلوها بالضحك أو الكلام أو سائر المبطلات الأخرى، أو تجاهروا بالإفطار في شهر رمضان من غير عذر، أو تجاهروا بشرب الخمر، وأصروا عليه،

(١) صحيفة النور ٢١: ٣٥.

والعياذ بالله ـ فعلى الحاكم الإسلامي أن يردعهم، بل إذا نهاهم أو عزّرهم أو صدّهم ثلاثاً ولم ينتهوا أقام عليهم حكم الإعدام، ولكن لم يرد هذا الشيء في ما يتعلق بمسألة الحجاب، بل ولم يجب الحجاب على غير المسلمات والإماء، بل ومنعن منه أيضاً، واللائي أُمرنَ ولم يلتزمن يُتْرَكن، ولا يعاقبن بالجلد أو الحدّ، بل ويجوز التواصل معهنّ، فلا يواجهن مقاطعة على المستوى الاجتماعي. في حين نجد الشارع يأمر بمقاطعة تارك الصلاة والصوم وشارب الخمر، وعدم التواصل معه، وعدم تزويجه أو الزواج منه، وعدم تلبية دعوته إلى الطعام. وأما (اللائي إذا نهين لا ينتهين)[١] فلم يأمر الشارع بمقاطعتهن. فما هو السرّ في اختلاف الأحكام هنا؟

إذا كان السبب هو أنهن تنازلن عن حقهنّ، وأن ذلك لا يوجب تقريعاً، أمكن تفسير هذا الاختلاف، وإلا كان على السيد هاشمي نيا أن يجد لنا تفسيراً لذلك.

الشروط اللازمة لإباحة مصافحة الأجنبية، قراءة وتأمّل

وأضاف السيد هاشمي نيا: «إنما تصحّ فتوى الشيخ منتظري بشرطين: **الأول**: أن تكون النصوص الشرعية قد صرحت بأن العلة في تحريم النظر إلى الأجنبية ولمسها هي احترامها. **والثاني**: أن يثبت كون احترامها هو العلة المنحصرة لتحريم النظر إليها ومصافحتها».

ثم قام بنقض هذين الشرطين. ولكن قبل مناقشة النقض نقول: لو كان البناء على ذكر العلة في النصوص بصراحة فأية حاجة تبقى للفقيه؟؛ إذ لو بيّن نصّ قرآني أو رواية صحيحة السند حكماً فلا نحتاج في فهمه إلا إلى مراجعة بعض المعاجم اللغوية؛ لفهم بعض المفردات المغلقة، فيكفي اضطلاعنا باللغة العربية لاستنباط الأحكام الشرعية؛

(١) وسائل الشيعة، الباب ١١٣ من أبواب مقدمات النكاح.

لأن النصّ يعني الكلام الصريح والواضح الذي لا يقبل عدةّ احتمالات. وبما أن بحث الحجاب والنظر مذكورٌ في القرآن، وهو قطعي الصدور، فلسنا بحاجة إلى مقدمة أخرى لإصدار الفتوى في هذا المجال، إلا إذا أردنا أن نستفيد هذا الحكم من الروايات أيضاً، وعندها لا نحتاج لأكثر من بحث السند، والذي يكون فيه الأفراد مقلدين، ويكفي في ذلك الرجوع إلى معجم رجال الحديث للسيد الخوئي.

وبذلك تتضح الإجابة عن إشكال ونقض السيد هاشمي نيا: «**نقض الشرط الأول**: لم نجد في الآيات والروايات مورداً واحداً يصرح بأن العلة في تحريم النظر إلى الأجنبية ومصافحتها هي احترامها».

وكأنه يتوقع التصريح بالعلة، ومع ذلك لابد من الاجتهاد والفحص والتدقيق، في حين أن الكلام المطابق للنصّ ليس اجتهاداً، كما أن الكلام المخالف له اجتهاد في مقابل النص، وهو مرفوضٌ قطعاً.

أجل، ربما يرى أن هذه الأمور قطعية ويقينية، وأنها من المسلمات التي لا تحتاج إلى اجتهاد. إلا أن هذا أمرٌ مرفوضٌ قطعاً، ويثبت بطلانه بأدنى التفاتةٍ إلى الكتب الفقهية والتفسيرية.

والأهم من كل ذلك ما تقدم من التصريح بالعلة في آيات القرآن الكريم، حيث قال: ﴿**ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**﴾، ونحو ذلك. وعليه إذا تساوى النظر وعدمه أو المصافحة وعدمها لدى شخص؛ لسبب من الأسباب، لا يكون هناك إشكال عليه. فالسفير الذي يستقبل الوفود والضيوف في المحافل السياسية الكبيرة، التي يكون ذهنه فيها مشغولاً بالعديد من القضايا الحسّاسة والمعقَّدة، بحيث لا يمكنه قصد الشهوة، فلا يكون عليه إشكال في المصافحة والنظر؛ لأنّ العلة تعمِّم وتخصِّص.

مناقشة الآية التاسعة والخمسين من سورة الأحزاب

إنه، وبعد ترجمة الآية، ونقل تفسير مجمع البيان، قال: على المؤمنات أن يتحجّبن كي

يمتزن عن الإماء، وقد جاء في تفسير القرطبي: «إن هذا نوع احترام لنساء المسلمين، ولذلك كان عمر يضرب بدرّته أية أمة يراها محجَّبة؛ ليعلم الفرق بينها وبين الحرائر».

ثم قال السيد هاشمي نيا: «إلا أن الإشكال هنا في أنه لم يعُدْ هناك إماء في العصر الراهن؛ ليكون حكم الحجاب بدافع احترام الحرائر في قبالهنّ».

وسؤالنا: هل وجود الإماء وعدمهن يغيِّر تفسير الآية، ويبدِّل الحق إلى وظيفة وتكليف؟ فهل استمر الحجاب إلى ما قبل قرنٍ من زمننا هذا، حيث منع الاسترقاق، في كونه حقّاً للحرائر، ليتحول بعد الحظر إلى تكليف شرعي؟ فهل تؤثر جهود الغرب في تغيُّر الأحكام الإلهية؟

أيّاً كان الجواب يتضح أنه يذهب إلى كون الحجاب من الأحكام المتغيِّرة، فقد كان يعتبر حقاً في زمان، ثم تحوَّل إلى حكم في زمان آخر، دون نزول آية أو رواية.

ثم أضاف: «علاوة على ذلك فقد فسرت الآية بنحو آخر، حيث قيل: إن المراد أن تعرف المؤمنات بالستر والصلاح، فيصاب المنافقون باليأس منهنّ، فلا يتعرَّضن لأذاهم».

وعليه فإن نفس قبول التفسير الآخر وبيانه يثبت أن حكم الحجاب والأمور المتعلقة به لم تكن قطعية مئة في المئة، هذا **أولاً**.

وثانياً: إن هذا التفسير لا ينافي التفسير الأول، ولا يحدث إشكالاً أمام كون الحجاب حقّاً أو تكليفاً.

وثالثاً: إن التفسير بـ (معرفة المؤمنات بالستر والصلاح) يثبت أنهن كنّ بمأمن من مضايقات المنافقين؛ وهذا هو الاحترام، الذي قد يكون صادراً من المنافقين أو من المؤمنة نفسها، حيث تحترم شخصيتها.

ورابعاً: لقد نقل هذا التفسير عن «الميزان». إلا أن ترجمته غير دقيقة، فلم يرِدْ في «الميزان» كلام حول (يأس المنافقين)، وإنما جاء فيه: «يعرفن أنهنّ أهل الستر والصلاح

فلا يؤذَيْن، أي لا يؤذيهنّ أهل الفسق بالتعرُّض لهن»[(١)].

مناقشة حديث «عدم احترام الذميات»

ثم تعرض السيد هاشمي نيا إلى قراءات لفظ (حرمة)، وبيان معانيها اللغوية الكثيرة ومنها: منع الذمة، والهيبة، والصيانة، ثم قال: «يبدو من الأفضل قراءتها على صيغة (حُرْمَة)، بمعنى ما لا يجوز ارتكابه، وأياً كان فمن المشكل الذهاب إلى مساواة الحرمة والاحترام في المعنى».

إذا كان اللفظ يحتمل عّدة معانٍ، لا يمكن الذهاب إلى قطعية أحد المعاني وتقديمه على المعاني الأخرى. وبعبارة أخرى: إن تعدد الاحتمالات في طريقة التلفظ بكلمة أو وجود عدة معانٍ لها يحول دون المصير إلى أحد المعاني. وعليه لا يمكن للسيد هاشمي نيا، ولا للشيخ منتظري، أن يقطع بأن فتواه هي الحكم الإلهي، بل أقصى ما يمكن للفقيه أن يقوله هنا: «هكذا أفهم حكم الله»، وإن هذه الفتوى حجة على من يقلد ذلك المجتهد، ولا يمكنها أن تلزم المجتهد الآخر. وبعبارة أوضح: في موارد انعدام النص، وتوفر الظاهر والاحتمال فقط، لا يمكن أن يقال للمجتهد: لماذا ذهبت إلى هذا الفهم؟ ولماذا كان فهمك مغايراً لفهم الآخرين؟ لأن في العبارة عدة احتمالات، وإن ترجيح أحدها يكون مع الالتفات إلى القرائن والشواهد التي يميل إليها المجتهد خلال عملية الاستنباط.

وعليه كما دأب المجتهدون في العصور الماضية على أن يفتي أحدهم بوجوب صلاة الجمعة، بينما يذهب آخر إلى حرمتها؛ أو يذهب أحدهم إلى نجاسة العصير العنبي بعد الغليان، بينما يذهب آخر إلى طهارته؛ دون أن يشنِّع بعضهم على بعض، ودون نقل

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٦: ٣٤٠، الطبعة الثالثة، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

الخلاف إلى الصحف وإذاعته على الناس، فعلينا أن نقوم بالشيء نفسه في ما نحن فيه.

لو أننا ألقينا نظرة على «مختلف الشيعة»، للعلامة الحلي؛ لنلاحظ هذا الحجم الكبير من الاختلاف في الفتاوى، فهل يرِدُ في ذهننا احتمال أن نكتب أمام كلّ رأي مخالف لرأينا عناوين عريضة في الصحف، من قبيل: (تبرير التهتك تحت ذريعة الفقاهة)، أو (فتوى واحدة والعديد من الإشكالات)؟!

وعلى أية حال فإن فتوى الفقيه عبارة عمّا توصل إليه بحدسه؛ اعتماداً على مجموعة من القرائن، وإن الاستناد المفرط إلى العلل المنصوصة يحول دون الحدس، وإذا غاب الحدس غاب الاجتهاد، ولو كان البناء على وحدة الحدس لما حصل اختلاف في الفتاوى.

قال الشيخ الأنصاري في بحث عدم حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد: إن أدلة حجية خبر الواحد تثبت حجية الخبر إذا كان حدسياً، دون الخبر إذا كان عن حدس، وقال في تأييد ذلك: «ويؤيد ما ذكرناه أنه لم يستدل أحدٌ من العلماء على حجيّة فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال»[1]، أي إن الجميع يقرّ بأن فتوى الفقيه حدسه، وأن مردّ الحدس إلى ذكاء الشخص أو بلادته، وليس إلى ترويج الابتذال وما شاكل ذلك.

الملاك المميّز بين العلّة المنصوصة والمستنبطة

ثم ختم السيد هاشمي نيا نقض الشرط الأول بقوله: «أقصى ما يستفاد من أمثال هذه النصوص هي (العلة المستنبطة)، التي تم الحصول عليها من خلال الظن

(١) فرائد الأصول ١: ١٨٢. وآية النبأ هي الآية ٦ من سورة الحجرات، والمراد من آية النفر الآية ١٢٢ من سورة التوبة، وآية السؤال هي الآية ٤٣ من سورة النحل.

والاجتهاد، دون (العلة المنصوصة)، ولا يمكن تعميم وتخصيص الأحكام الشرعية بواسطة العلة المستنبطة».

ربما كان في الرجوع إلى رسالة الإمام الخميني للسيد قديري، أو توضيحاتي السابقة، إلقاء للضوء على هذا الجزء من البحث. ألم تكن الفتوى بـ(حرمة الاحتكار في جميع الموارد الضرورية)، التي صدرت عن الشيخ منتظري، ولا زال العمل بها سائداً في جميع مرافق الدولة، من (العلل المستنبطة)؟ ألم تكن فتوى الإمام الخميني بإباحة الشطرنج عند تحقق بعض الشروط من العلل المستنبطة؟ وأساساً هل الفتوى بوجوب إقامة الحكومة الإسلامية من العلل المستنبطة أو المنصوصة؟

إذا كانت منصوصةً فلماذا لم يعمل بها الفقهاء الآخرون طوال القرون المنصرمة؟ وأين هي تلك العلة المنصوصة؟ وإذا كانت مستنبطة فإن كان أصل العلل المستنبطة مقبولاً فلماذا لا تقبل فروعها؟!

بالالتفات إلى هذه الموارد، وأن أكثر فتاوى الفقهاء في غير أبواب العبادات من العلل المستنبطة، والمنصوصة هي في ما يتعلق بقسم العبادات فقط، يبدو أنه إما أن يكون المراد من التفصيل بين العلل المستنبطة والعلل المنصوصة في قسم العبادات فقط، أو عدم اتضاح مراد المفصِّلين بشكل جيّد، أو لابد من إعادة النظر في هذه الناحية من أصول الفقه، ويضاف إليها حدس الفقيه واستنباطه القطعي، أو أن نرفع اليد عن الاجتهاد في الفقه، ونغلق باب الاجتهاد والتكامل البشري نهائياً، أو أن نبعد الفقه عن الساحة الاجتماعية، ونحصره بالشؤون الفردية.

وفي الختام لا بأس بالتذكير بأن العلة المنصوصة في هذا البحث موجودة، وهي أن لا يطمع الذي في قلبه مرض، والحفاظ على سلامة المجتمع من الناحية الأخلاقية. وبكلمة واحدة: إن كل ما يثير شهوة الآخرين فهو حرام. وإن الشيخ منتظري (الفقيه الجليل) قد لاحظ القيود في فتواه، وأجاز المصافحة بشرط عدم قصد الشهوة وعدم

حصولها.

النظر واللمس وطهارة الروح

قال السيد هاشمي نيا: إنه من خلال التمسك بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ﴾، واعتبار الإمام الرضا عليه السلام النظر إلى شعر النساء من موارد إثارة الشهوة، «يتضح أن احترام المرأة ليس هو العلة المنحصرة في حرمة النظر، وإن المصافحة لا تختلف عن النظر من هذه الناحية».

في الواقع لست أدري لماذا تجاهل السيد هاشمي نيا قيود الفتوى التي وضعها الشيخ منتظري، حيث قال: «لا مانع من المصافحة في صورة عدم قصد الشهوة وعدم حصولها»؟ فهل تدل هذه الآيات والروايات على أكثر من هذه القيود؟! فلو كان الله تعالى يريد أكثر من ذلك، أي أن النظر والمصافحة حرامٌ بقول مطلق، لما كان ذكر العلة أو الحكمة ضرورياً، وإنما كان عليه أن يقول مثلاً: «قضاءً من الله»، أو «ذلك بأن الله خالقكم وهو على كل شيءٍ قدير»، أو «ذلك بأن قول الله حقّ، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون»، في حين أنه لم يقل مثل هذه الكلمات. وبعبارة أخرى: إن نفس ذكر هذه الحكمة أو العلة، مثل: طهارة الروح وغيرها، قد فتح باب النقاش في أن المصافح لو كان عارفاً تقيّاً، أو شيخاً طاعناً في السن، أو لا يتأثر بالنظر إلى النساء؛ لما تعوّده من رؤيتهنّ في المجتمع والأفلام وما إلى ذلك، فما هو حكم المصافحة في هذه الحالات؟

وقد تقدم جوابٌ آخر، وكان عبارة عن أن ﴿ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ وأمثاله علّة منصوصة، وكلما توفرت العلة ثبت الحكم، وإذا انعدمت لم يثبت الحكم. وعليه فإن النظر إلى المرأة الأجنبية إذا كان بقصد الشهوة أو حصولها فهو حرام، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الصور والأفلام الإباحية، وإن النظر والمصافحة إذا كانا مجردين من قصد الشهوة أو حصولها فجائزان. وعلى ذلك فإن الاحترام ليس بعلّة، بل هو حكمة،

وإن العلة هي الحفاظ على الطهر والنقاء، أو عدم إثارة الشهوة، وأمثال ذلك. وبذلك نكون قد أجبنا عن إشكال السيد هاشمي نيا بشكل كامل، واتضح أنه أخطأ في تحديد العلة والحكمة في كلام الشيخ منتظري.

هل يمكن التفكيك بين المصافحة والشهوة؟

إن تصور رجل يصافح امرأة من دون قصد الشهوة ومع عدم حصولها مجرد أمر افتراضي ذهني ليس له تحقق في العالم الخارجي، بل هو محال عادة. وعليه فحتى لو لم يقصد الشهوة إلا أنها تحصل له على نحو قهري.

وحينما نجد الإمام علي بن أبي طالب﵇ يمتنع من السلام على المرأة الشابة، معتذراً لذلك بأنه يخشى أن يدخله من الإثم أكثر مما يرجو من حصول الثواب، وهو إمام معصوم، فكيف يمكن افتراض عدم قصد الشهوة أو عدم حصولها بالنسبة إلى الشاب العادي؟!

من المناسب قبل كل شيء أن نستعيد جواب الإمام الخميني للسيد قديري، الذي أشكل على فتواه التاريخية بإباحة الشطرنج، مستبعداً فرضية خروجه عن القمارية والربح والخسارة: «وأما ما ذكرتموه من أنه كيف توصَّل السائل إلى خروج الشطرنج عن القمارية بشكل كامل فهو عجيب منكم؛ لأن الأسئلة والأجوبة غالباً ما تبنى على الافتراضات، وعليه فقد كان جوابي مبنياً على مفروض السؤال، وأما في صورة عدم إحراز الفرض فيجب الامتناع عن اللعب»[1].

هناك طرفة يتداولها الطلاب تقول: إن شخصاً سأل أحد العلماء عن حكم البئر ومقدار ما ينزح منه من الدلاء في صورة وقوع الغراب فيه. ولما كان ذلك العالم جاهلاً

(١) صحيفة النور ٢١: ٣٥.

بحكم المسألة أخذ يتهرب من الإجابة، وقال: إن الغراب حادّ الذكاء، ولا يمكن أن يسقط في البئر، فقال السائل: ما شأنك وذكاء الغراب، أجبني عن سؤالي.

وبعبارة أخرى: إن عدم وجود مثل هذا الشخص، أو أن الشباب شهوانيون، أو أن اللذة تحصل في العادة، ابتعادٌ عن مفروض السؤال، وتهربٌ من الإجابة.

وعليه ففي فرض عدم قصد الشهوة وعدم حصولها تكون الفتوى بجواز النظر واللمس خالية من الإشكال.

وقفة مع بعض الأحاديث في باب النظر

ثم عمد السيد هاشمي نيا في القسم الثاني والأخير من نقده المنشور في صحيفة كيهان، بتاريخ الأربعاء ٢/ أرديبهشت/ ١٣٨٢هـ ش، تحت عنوان (عقوبة النظر ومصافحة الأجنبية)، إلى ذكر بعض الروايات، التي ستتعرض لها في ما يلي تباعاً:

١ـ «النظرة الحرام سهم من سهام إبليس مسموم، وكم من نظرة عابرة أورثت حسرة دائمة».

لقد قيد السيد هاشمي نيا (النظرة) بقيد (الحرام)، وأما أصل الرواية فقد وردت خالية من هذا القيد، حيث قال الإمام: «النظرة سهم من سهام إبليس مسموم»، إلا أن هذا القيد معلوم من خلال الالتفات إلى الأدلة الأخرى، فإن نظر الزوج إلى زوجته مباح حتى مع قصد الشهوة، كما يجوز النظر إلى المحارم من دون ريبة. وعليه فالذي يُعدّ من سهام الشيطان هو النظر الحرام، وليس كل نظر.

والآن نسأل السيد هاشمي نيا: ما هو الدليل الذي يثبت أن النظر إلى غير المحجَّبات وغير الملتزمات داخل في (النظر الحرام)؟ أوَلا ينبغي أولاً إثبات الموضوع، حتى يمكن الحكم عليه بأنه (سهم من سهام الشيطان)؟!

أجل، إن النظر إلى المسلمات المحجَّبات العفيفات اللاتي يكرهن النظر إليهنّ حرام،

ولا ينبغي النظر إليهن، ولكن ما هو الدليل على إلحاق غير المحجبات من المسلمات وغيرهن من موارد بحثنا بالعفيفات المحجَّبات؟! فهل يحجم جنابك عن السير في شوارع إيران، سواء في طهران وغيرها، وهل تنصحون الآخرين بعدم المشي فيها؛ لخروج النساء المتبرِّجات فيها، واللاتي لا مندوحة من النظر إليهنّ، أو أنكم تقولون: «إذا غض الطرف ولم ينظر بشهوة فلا إشكال في ذلك».

من المستبعد أن تذهبوا إلى القول الأول. وعلى فرض إفتائكم بذلك فسوف لن يعيركم أحد سمعه؛ لأن ذلك سيؤدي إلى اختلال الحياة، وتعريض آلاف الأرواح إلى الخطر.

وإذا ذهبتم إلى الكلام الثاني ـ وهو الصحيح ـ فهو نفس ما أفتى به الشيخ منتظري، بل وأضاف للمصافحة قيد (عدم حصول الشهوة). وعليه لا يكون الاعتراض والنقد وارداً.

هذا مضافاً إلى أن مراد الإمام الصادق عليه السلام في هذه الرواية هو النظر بشهوة؛ وذلك لما تقدم في بيان معنى (النظرة)، وأنها رؤية فاحصة مدقِّقة تختلف عن الرؤية الاعتيادية، ومن جهة أخرى رتَّب عليها (الحسرة الدائمة). وعليه لو فرض أن شخصاً أيقن أن نظرته لا تورث مثل هذه الحسرة؛ لأن المنظورة أقلّ جمالاً من زوجته، أو أنها أكبر سناً منها، أو أنه خبر نفسه وعرف أنه ليس من أصحاب الشهوات، فهل تعدّ نظرته حينئذٍ سهماً من سهام الشيطان؟!

٢ـ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من ملأ عينه من امرأة حراماً حشاهما الله يوم القيامة بمسامير من نار».

أـ واضح أن روايات كتاب «عقاب الإعمال» ليس لها سند صحيح، ولا يمكن الاستناد إليها فقهياً لغرض الإفتاء.

ب ـ لو أنه ذكر صدر الحديث لاتضح أن المراد هي جهة الاحترام والحقّ، فإن

الصدر على النحو التالي: «من اطّلع في بيت جاره فنظر إلى عورة رجل، أو شعر امرأة، أو شيءٍ من جسدها، كان حقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين..»[١].

فمن الواضح أن البيت والدار حَرَمٌ، ولا يجوز لأي شخص الإشراف على بيت غيره، وأن ينظر إلى شعر المرأة وجسدها، فإن مثل هذا الشيء يستوجب العذاب الإلهي. ولكن لو أن امرأة خرجت بتلك الهيئة وذلك الثوب من غرفة نومها إلى الشارع، كاشفةً عن رأسها وجسدها، فإن الرواية لم تتعرض إلى حكم النظر إليها في مثل هذه الحالة، بل يتضح وفقاً لمفهوم الشرط عدم استحقاق العقاب لمن ينظر إليها على تلك الحالة.

ج ـ إن الوارد في هذه الرواية قوله: «من ملأ عينه من امرأة حراماً»، وقد نصب كلمة (حراماً) على التمييز، فلا تكون ترجمة السيد هاشمي نيا، حيث قال: «امرأة أجنبية»، دقيقة؛ إذ لو كان ذلك صحيحاً كان ينبغي جرّ كلمة (حرام) على أنها صفة لامرأة، أو كان ينبغي أن يقول: «امرأة غير ذي محرم»، أو «امرأة أجنبية»، وأما قوله: «امرأة حراماً» فيدل على أن المراد هو رجل ينظر إلى امرأة نظرةً محرَّمةً، أي بقصد اللذة أو الشهوة، أو بنية وصفها للآخرين، وما إلى ذلك. أجل، في حالة اتصاف النظر بالحرمة لا فرق بين أن تكون المرأة أجنبية أو غيرها. وعليه لو نظر شخص إلى أمه أو أخته نظرةً محرَّمةً كان مشمولاً لهذه الرواية، ولو أن شخصاً نظر إلى أجنبية من دون قصدٍ إلى الحرام كان في مأمن من العقوبة المذكورة في هذه الرواية.

٣ـ قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث طويل: «ليلة أُسري بي إلى السماء رأيت نساءً من أمتي في عذابٍ شديد...؛ أما المعلَّقة بشعرها فإنها كانت لا تغطي شعرها من الرجال».

ألا يفسر هذا العذاب العظيم وجود فساد كبير مترتِّب على ذلك الفعل، أو أنه لمجرد عدم مراعاة الخاطئات من النساء لحرمتهنّ، وامتناعهنّ من ارتداء الحجاب،

(١) وسائل الشيعة ١٤: ١٤١، الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١٦.

وتشجيع الرجال العصاة على عدم احترام أنفسهنّ؟!

ليس هناك مَنْ يشكِّك في ضرورة التزام المرأة بمضمون القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، وبالتقيّد بالحجاب بشكل كامل، وليس هناك من يدعو النساء إلى الخروج سافرات، لينظر إليهنّ الرجال الفاسقون، بل حتى لو لم تكن هناك آية أو رواية بهذا المضمون فإن الضرورات الاجتماعية تقتضي سنّ قوانين تحول دون تفشّي الفساد في المجتمع. فكما أنّه لم يرِدْ ذكر لقوانين المرور في القرآن الكريم والسنة الشريفة، إلا أن الضرورة الاجتماعية تقتضيها، كذلك لا كلام في الجملة في كون الحجاب من ضروريات الدين، إلا أنّ الكلام في أنه هل يمكن أن ننسب وجوب الحجاب وحرمة النظر واللمس إلى الله في جميع الموارد والمراتب أم لا؟

لقد ثبت وجوب الحجاب في آيات القرآن الكريم بوصفه حقّاً للنساء، طالبنَ به، وحافظنَ عليه بشكل كامل، ولم يثبت على نحو الوجوب التكليفي الذي يستحق مَنْ خالفه العذاب الإلهي، بل اتضح أنه حقٌّ وحرامٌ تقتضيه طبيعة المجتمع، فأمر الله به، واستقبلته النسوة بارتياح، فلو دلّ هذا الأمر ونظائره بسند صحيح ودلالة واضحة على العذاب الأخروي كان واجباً شرعياً، وإلا أمكن عدّه ضرورة اجتماعية، أو تقليداً عربياً، أو عادة إنسانية، يمكنه أن يحافظ على نقاء المجتمع وطهارته، وقد أمضاه الشارع المقدس.

وعليه فإن البحث الراهن، والإشكال في سند أو دلالة هذا الحديث أو سائر الروايات، يهدف إلى مناقشة الروايات لفهم الجواب الفقهي، ولا ينفي ضرورة الحجاب أو لزومه في المجتمع.

إن هذا النوع من الروايات، المعروفة بالروايات المعراجية، لم تصل إلينا بأسانيد صحيحة، ولذلك لا يعتمدها الفقهاء في مقام استنباط الأحكام.

كما ورد في سند هذه الرواية سهل بن زياد. وقد ضعّفه جماعة. ومن جهة أخرى فإن

معراج النبي الأكرمﷺ إنما حصل في مكة المكرّمة قبل الهجرة، في حين أن صدر هذه الرواية يتحدث عن شدة بكاء النبي في المدينة، ولما سئل عن سبب بكائه قال: إن ذلك بسبب رؤيته مجموعة من النساء في العذاب: «عن عليعليه السلام قال: دخلت أنا وفاطمة على رسول اللهﷺ فوجدته يبكي بكاءً شديداً، فقلت له: فداك أبي وأمي يا رسول الله، ما الذي أبكاك؟ فقال: يا علي، ليلة أسري بي إلى السماء رأيت نساءً من أمتي في عذاب شديد..»[١].

ومن الواضح أن زواج عليعليه السلام من فاطمةعليها السلام قد تمّ في المدينة المنّورة بعد واقعة بدر الكبرى، وأن هذا الحوار قد حدث في الأقل بعد سنتين أو ثلاث سنوات من الهجرة المباركة، فلماذا لم يبكِ النبيّ قبل هذه السنوات الثلاث أو خلالها؟! وعلى فرض صحة هذه الرواية سنداً ودلالة فإنها تثبت أن الحجاب كان تكليفاً على النساء، وعليه لو لم تعمل النساء بواجبهنّ يتضح من روايات الباب ١١٢ و١١٣ جواز النظر إليهن من دون قصد الشهوة، كما يفتي جميع الفقهاء بذلك في ما يتعلق بنساء البوادي، واللائي إذا نهين لا ينتهين. إذاً حتى مع قبول هذه الرواية يمكننا القول بالتفصيل بين كون الحجاب تكليفاً شرعياً على المرأة من جهة، وبين كونه حقّاً لها من جهة أخرى، وفي ما يتعلق بكونه تكليفاً كلما أرادت الخروج من بيتها، واحتملت وجود الأجنبي، وجب عليها ارتداء الحجاب، كما في الصلاة، حيث يجب عليها ستر نفسها حتى مع عدم وجود الأجنبي.

أما من جهة كونه حقّاً لها فهو بمثابة حريم يضرب حولها، وإن نظر الأجنبي لها في مثل هذه الحالة يعّد انتهاكاً لهذا الحق، فيحقّ لها إقامة الدعوى عليه قضائياً. وعليه إذا أظهرت مفاتنها تكون قد ضيعت حقّها، وإذا نظر إليها أجنبي لا يمكنها

(١) وسائل الشيعة، الباب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٧.

الادعاء عليه بشيء.

المصافحة والمفسدة

ثم أضاف السيد هاشمي نيا قائلاً: «وكذلك الأمر بالنسبة إلى المصافحة، بل كونها ملامسة ليد المرأة، وقد صرح الفقهاء من الشيعة بأنه أقوى في حصول اللذة من النظر، لذلك تترتب عليها جميع المفاسد المترِّتبة على النظر وبدرجة أشد، وقد توعَّد الشارع في الروايات بمعاقبة من يصافح الأجنبية..».

إن عبارته هذه تؤيد رأي الشيخ منتظري؛ لأنها تصرح بأن ملاك لمس الأجنبية والنظر إليها واحد، وهو المفسدة الموجودة في النظر، وإن هذه المفسدة موجودة في اللمس بنحو أقوى. وبعبارة أخرى: إن السيد هاشمي نيا قد توصل إلى ملاك اللمس والنظر لا شعورياً، حيث قال: إن الملاك هو المفاسد الشهوية واللذات الجنسية، وإذا رجعنا إلى فتوى الشيخ منتظري نجد أنه أجاز اللمس والنظر في حالة عدم حصول الشهوة، بل وعدم القصد إليها. وعليه لست أدري كيف يكون هذا الكلام نقداً له، فقد أجاب بحرمة المصافحة إذا كان يترتَّب عليها الكثير من المفاسد، وهذا ما قاله الشيخ منتظري أيضاً.

أما إذا لم يترتب على النظر والمصافحة حصول لذة أو قصد إليها ـ وهو محل بحثنا ومفروض كلامنا ـ فهذا ما لم يتعرَّض له السيد هاشمي نيا من قريب أو بعيد، ولم يذكر له شاهداً من الآيات والروايات، في حين ذهب الشيخ منتظري إلى الجواز.

روايات عقوبة المصافحة، وقفة تأمّل

وقد تعرض السيد هاشمي نيا بعد ذلك إلى الروايات التي تتوعد المصافح بالعقاب، وهي عبارة عن:

١ـ عن الإمام الصادقعليه السلام عن آبائهعليهم السلام: «ومن صافح امرأة محرماً عليه فقد باء بسخط من الله عز وجل».

إن هذه الرواية من مناهي النبي الأكرمصلى الله عليه وآله، وهي طويلة، وقد نقل في «وسائل الشيعة» ثلاث فقرات منها، وقد تضمنت هذه الفقرات الثلاث نوع المصافحة المحرمة التي تستوجب غضب الله، وأن الحرام منها هي المصافحة التي تكون مصحوبة بقصد الشهوة أو حصولها.

وإليك الحديث: «ومن ملأ عينيه من حرام ملأ الله عينيه يوم القيامة من النار، إلا أن يتوب ويرجع، وقال: ومن صافح امرأة محرماً عليه فقد باء بسخط من الله عز وجل، ومن التزم امرأةً حراماً قرن في سلسلة من نار مع الشيطان، فيقذفان في النار»[1].

يتضح من صدر الرواية وذيلها أن المراد هي المصافحة المحرَّمة التي تكون مصحوبة بقصد الشهوة أو حصولها؛ لأن الرواية قد تعرضت في البداية للنظرة المحرَّمة، ثم انتهت بالحديث عن الزنا، وفي كلا الأمرين هناك شهوة وقصد إليها. وعليه فإن المصافحة التي تستوجب غضب الرب من هذا القبيل، وليس فيها إطلاق يشمل كل مصافحة لأجنبية؛ لأن السياق يعد من القرائن التي تحول دون التمسك بالإطلاق. وعليه فإن المصافحة المقرونة بالشهوة تستوجب غضب الله. وهذا ما يلتزم به الشيخ منتظري، وقد خصّ فتواه لذلك بما لو كانت المصافحة خالية من قصد الشهوة أو حصولها.

أجل، لو أن السيد هاشمي نيا أمكنه إثبات أن هذه المصافحة مطلقة، مع تعزيز سند الرواية، فعندها يكون هناك تهافت وعدم انسجام بين إطلاق الرواية وفتوى الشيخ منتظري.

---

(١) وسائل الشيعة، الباب ١٠٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١.

٢ـ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ومن صافح امرأة حراماً جاء يوم القيامة مغلولاً، ثمّ يؤمر به إلى النار».

هذا هو الحديث الرابع من الباب ١٠٦، وقد نقل في هامش صحيفة كيهان على أنه الحديث الخامس من باب الخطأ، وهو من روايات كتاب «عقاب الإعمال»، وله سند ضعيف، ولكنه طويل، ذكره صاحب كتاب «وسائل الشيعة» في باب عيادة المريض[(١)]، ولطوله فقد أرشد إليه في مواطن أخرى، إلا أن نقل هذا الحديث كما ورد في «وسائل الشيعة» يلقي ضوءاً على الحقيقة: «ومن صافح امرأة حراماً جاء يوم القيامة مغلولاً، ثم يؤمر به إلى النار، ومن فاكَهَ امرأة لا يملكها حبسه الله بكل كلمة كلمها في الدنيا ألف عام»[(٢)].

ومن الواضح أن هناك اختلافاً كبيراً بين مصافحة الأجنبية والمصافحة على نحو محرَّم، والرواية ناظرة إلى الحالة الثانية دون الأولى، ولو كانت ترجمة السيد هاشمي نيا صحيحة لكانت مصافحة الأجنبية حراماً مطلقاً، ولكانت جائزةً بالنسبة للأقارب مطلقاً، في حين أن الأمر ليس كذلك، فإن مصافحة الأقارب، كالأخت والبنت، بقصد الشهوة أو مع حصولها محرمة، وهي من مصاديق مصافحة امرأة حراماً. ومن الواضح أيضاً أنه ليس كل كلام مع الأجنبية حرام. وعليه فالمراد من ذيل الحديث هو الكلام الذي يكون عن شهوة، كما يستفاد ذلك من كلمة (فاكَهَ)، فالمصافحة التي تستتبع عذاباً هي المصافحة التي تكون عن شهوة، وليس مطلق المصافحة.

ثم نقل السيد هاشمي نيا قصّة اللاتي أسلمن حديثاً، وكيفية بيعتهنّ للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «لما بايع رسول الله صلى الله عليه وآله النساء، وأخذ عليهنّ، دعا بإناء فملأه، ثم غمس

---

(١) وسائل الشيعة، الباب ١٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة، الباب ١٠٦ من أبواب أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٤.

يده في الإناء، ثم أخرجها، ثم أمرهنّ أن يدخلن أيديهن فيغمسن فيه»[(١)].

ولسنا ندري لماذا نقل السيد هاشمي نيا هذه القصة؟! فهل فهم من فتوى الشيخ منتظري وجوب مصافحة الرجل للأجنبية، وأراد نقضها بفعل النبي الأكرمﷺ؟!

وبعبارة أخرى أوضح: إن الشيخ منتظري يذعن بحرمة مصافحة الأجنبية بقصد الشهوة، وجوازها من دون قصدها، إلا أن الجواز هنا لا يعني الوجوب أو الاستحباب، ولا حتى الإباحة، وإنما مجرد رفع الحرمة، فتبقى في حدود الكراهة أو الكراهة الشديدة.

وعليه لا ربط لقصة بيعة النساء للنبي الأكرمﷺ بهذه الفتوى ونقضها؛ إذ ربما كانت مصافحة الأجنبيات مكروهة، ولم يشأ النبيﷺ ارتكاب المكروه، بل ربما كانت المصافحة مباحة، ولكن ليس كل مباح يتعين على النبي الأكرمﷺ فعله. وإن تتمة هذا الحديث شاهد على ذلك، حيث قال الإمامعليه السلام: «فكانت يد رسول اللهﷺ الطاهرة أطيب من أن يمسّ بها كفّ أنثى ليست له بمحرم». هذا ومن الممكن أن تحصل لتلك النسوة لذة عند مصافحة النبي، أو يقصدنها، ولذلك لم يشأ النبي أن يسقطنَ في الحرام.

أجل، أفاد السيد هاشمي نيا ما فهمه من حديث البيعة على النحو التالي: «إن عدم مصافحة رسول اللهﷺ للنساء عند البيعة لا يمكن أن يكون بسبب احترامهن، بل ربما لم يكن من المناسب عدم مصافحتهن وهنَّ ممَّن نشأنَ في الجاهلية وقد دخلن في الإسلام حديثاً، ومع ذلك امتنع النبي الأكرمﷺ من مصافحتهن؛ لما يعلمه من المفاسد المترتبة على هذه المصافحة».

أولاً: إن العنوان الذي اختاره هو (عقوبة النظر ومصافحة الأجنبية)، ولم يتضمن حديث بيعة رسول اللهﷺ شيئاً حول العقوبة.

---

(١) وسائل الشيعة، الباب ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٥.

ثانياً: لم يقل أحدٌ بأن عدم مصافحة النبي كان للاحترام أو عدمه، وإنما الكلام في أن النساء إذا وجدنَ في عدم المصافحة إهانةً لهنّ، ولم يكن في المصافحة مفسدة أخرى، مثل: قصد الشهوة أو حصولها، كانت المصافحة جائزةً، وليست بواجبة.

وربما لم يكن في ترك المصافحة عدم احترام آنذاك. وربما كان في المصافحة مفسدة للنساء، أو أن مصافحة الأجنبيات ستغدو شائعة فيسيء المفسدون استخدامها، وربما لم يكن لدى النبي وقتٌ لمصافحة جميع المسلمات عند البيعة.

ومهما كان فإن فعل النبيﷺ ليس كقوله في وضوح الدلالة، بل يدلّ إجمالاً على إباحة عدم مصافحة الأجنبية، بل وكونه راجحاً، وهذا لا يثبت حرمة المصافحة. ومن جهة أخرى فقد دلّ على أن ترك مصافحة النساء لم يعُدْ بالضرر على الإسلام وتقدُّمه، وإلا فقد دلت سيرة النبي في دعوته، التي امتدت لثلاث وعشرين سنة، أنه قام بكل ما يساعد على تقدُّم الدين، حتى لو كان في اللجوء لمشرك، مثل: (مطعم بن عدي)؛ ليرجع من الطائف إلى مكة دون أن يتعرض له المشركون[1].

فنقول: إذا كان ترك المصافحة موجباً لسوء الظن بالطرف المقابل، والتشكيك بالإسلام والمسلمين، فعندها تتقدم أهمية تبليغ الدين على كراهة المصافحة.

بيعة النساء للنبيﷺ

وإذ وصل بنا البحث إلى بيعة النساء للنبيﷺ يجدر بنا أن نمر بنظرة عابرة على الموارد التي أخذت فيها البيعة من النساء؛ لتوضيح البحث أكثر فأكثر.

لقد بايعت المسلمات رسول اللهﷺ على أن لا يشركن، ولا يسرقن، ولا يزنين، ولا يقتلن أولادهنّ، وأن لا ينسبن ولداً لغير أبيه، وأن لا يعصين النبيّ في معروف.

(١) طبقات ابن سعد ١: ٢١٠ ـ ٢١٢؛ فروغ أبديت ١: ٢٢٥.

ومن الممتع معرفته أن سورة الممتحنة، طبقاً لجميع الآراء في ترتيب النزول، قد نزلت بعد سورة الأحزاب[١].

وتأتي سورة الأحزاب بحسب التسلسل على أنها السورة التسعون، وسورة الممتحنة على أنها الحادية والتسعون، فلو كان الحجاب حكماً تكليفياً إلهياً في غاية الأهمية لكان ينبغي الإشارة إليه ضمن البيعات المأخوذة من النساء، في حين أن هذا لم يحدث. وحتى بعد فتح مكة حيث أخذت البيعة من نساء قريش وغيرها كان هذا هو مورد البيعة لا غير[٢].

وعليه يتعين على أولئك الذين يضربون على وتر ضرورة الحجاب بشكل مطلق، ولا يجيزون حتى النظر من دون شهوة، أو المصافحة من دون اللذة أو قصدها، أن يبحثوا عن إجابة لعدم أخذ البيعة من النساء على عدم ترك الحجاب والمصافحة.

فقد روي عن عائشة أنها قالت: «والله ما أخذ رسول الله ﷺ النساء قطّ إلا بما أمره الله تعالى»[٣].

قد يقال: إن النساء كنّ يرتدين الحجاب، ويمتنعن عن مصافحة الأجانب من تلقاء أنفسهنّ، وعليه لم تكن هناك حاجة إلى أخذ البيعة منهنّ على ذلك.

والجواب: إن دراسة تاريخ العرب آنذاك يثبت وجود ذوات الأعلام من النساء المشهورات بالزنا، وقد أخذت البيعة من الكثير منهنّ، وقد كانت ملامسة الرجال للنساء شائعة حتى عصر الصادقين، ممّا يوضح وجود هذا الإشكال في عالم الذهن فقط، وأما في الخارج فقد كانت جميع أنواع الاختلاط بين الرجال والنساء سائدة، حتى

---

(١) محمود رامیار، تاريخ القرآن: ٦١٢، ٦٧٥، ٦٧٦.

(٢) مجمع البيان ٩: ذيل الآية؛ تفسير الأمثل ٢٨: ٤٧ ـ ٤٩، ذيل الآية.

(٣) صحيح البخاري ٥: ٣١٢؛ صحيح مسلم ٣: ١٤٨٩.

جاء الإسلام ومنع بعضاً من تلك الحالات، ومنها: الزنا، والتحديق، والملامسة بشهوة، أما سائر الموارد الأخرى فقد بقيت على أصل الإباحة. وإن تحريم جميع هذه الموارد بحاجة إلى دليلٍ قويٍّ ومستقلٍّ.

هل الأصل الإباحة أو الحرمة؟

إن مطالعة تاريخ صدر الإسلام تظهر أن الذين أسلموا حديثاً، وحتى ذوي السابقة في الإسلام، كانوا يعاشرون النساء، ويصافحونهن، ويلمسونهن، ثم نزل القرآن، وجاءت بعض الروايات، بتحريم بعضٍ من تلك المعاشرات، وأما سائرها فبقي على الجواز.

لقد حرَّم القرآن والروايات جميع أنواع الاختلاط بشهوة. وعليه لو لم نعثر على دليلٍ يحرِّم المصافحة والنظر من دون شهوة أو قصد إليها بقيت على إباحتها.

ثم طرح السيد هاشمي نيا سؤالاً، وأجاب عنه، فقال: «هل يمكن التوصُّل إلى حكم الحرمة من خلال قياس مصافحة الأجنبية على بعض الموارد المنصوصة؟». ومراده: بما أن الروايات أجازت النظر إلى ظاهر كف الأجنبية فربما قاس الشيخ منتظري جواز اللمس عليه.

ثم أشكل وقال: إن فقهاء الشيعة يذهبون إلى بطلان هذا القياس؛ لأن الفتنة في اللمس أشدّ منها في النظر.

ويبدو أن الشيخ محسن كديور تعرض لنفس الاشتباه في تحليله لفتوى الشيخ منتظري، حيث تصور أنه استفاد جواز اللمس من جواز النظر في بعض الموارد.

وقال كديور: «وإن هناك ارتباطاً في الجملة بين النظر واللمس، ويمكن استنتاج حرمة اللمس من حرمة النظر بالأولوية، ولكن يشكل استنتاج جواز اللمس من جواز

النظر»[١].

إلا أنه احتمل أن يكون فهمه خاطئاً، ولذلك أبقى الباب مفتوحاً، حيث ختم كلامه بقوله: «فتأمل».

كما تصوَّر الشيخ السبحاني أن الشيخ منتظري توصل إلى حكم المسألة من خلال القياس، فقال: «أما إسراء الحكم إلى اللمس فلا؛ لأنه من مقولة القياس»[٢].

ونحن نجيب عن كلامه هذا كما ورد بالعربية، ولا نتعرض هنا إلى مباحثه.

وأرى أن طريق تحليل وتوجيه فتوى الشيخ منتظري لا تنحصر بالقياس وفهم الملاك، وإن كنا قد أقمنا الاستدلال في ما تقدم من خلال التعليل على حلّيّة المصافحة بشرط عدم قصد الشهوة وعدم حصولها، حيث ورد النهي في القرآن عن النظر إلى النساء معلَّلاً بكونه ﴿**أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ**﴾ أو ﴿**أَزْكَى لَهُمْ**﴾. أو أن علة النهي عن الخضوع بالقول هي الحيلولة دون طمع الذي في قلبه مرضٍ وما إلى ذلك.

فاتضح من مجموع ذلك أن العلة في وجوب الحجاب، وتحريم النظر، والخضوع بالقول، هي الإبقاء على طهارة القلب، وسلامة المجتمع من الناحية الأخلاقية، وعدم طغيان الشهوة. وبما أن العلة تعمِّم وتخصِّص نستنتج من ذلك أن النظر إلى المحارم، كالأخت والأم، ومصافحتهن، إذا أدت إلى تدنيس القلب فهي محرمة، وإذا لم تؤدِّ إلى تدنيس القلب فهي حلال، حتى لو كانت مع الأجنبيات. ومن هنا يجوز اللمس والنظر في عمليات الإنقاذ من الكوارث والحوادث الطبيعية وغيرها؛ إذ لا يكون الموقف من الالتذاذ أو قصد الشهوة في شيء، فيكون الحكم على القاعدة الأولية.

وهذا جواب كامل. ولو أن هاشمي نيا والسبحاني وكديور قد سلكوا هذا الطريق

---

(١) محسن كديور، مصافحة الأجنبية: ٩.

(٢) جعفر السبحاني، مصافحة الأجنبية المسلمة: ٦.

لتوصلوا إلى جواز المصافحة بشرط عدم حصول اللذة وعدم قصدها، من دون اللجوء إلى القياس، بل من طريق العلّة المنصوصة[1].

وهناك طريق آخر يمكن سلوكه للوصول إلى هذه النتيجة ـ وطبعاً ليس المهم النتيجة التي نصل إليها، إنما المهم أن يكون الطريق الموصل إلى المسألة الفقهية صحيحاً ـ، وهو أن نعثر على القاعدة الأولية في هذا المورد، ثم ندرس الأدلة المخالفة لها، وبعدها نقوم بإدراج الأمور المشكوك بها تحت القاعدة الأولية، ونسري حكمها إليها.

ولتوضيح الفكرة من خلال مثال نقول:

في بحث الطهارة والنجاسة يتم التأسيس لقاعدة أولية باسم الطهارة الذاتية والأولية للأشياء، ويقال: إن القاعدة الأولية هي طهارة كل شيء، ثم يتمّ إخراج أمور من تلك القاعدة مثل: البول، والدم، والمني، وما إلى ذلك بالدليل القطعي، وأما بالنسبة إلى بعض الموارد التي يكون الدليل فيها ناقصاً، أو يحتمل الوجهين، كما في عرق الجنب من الحرام، أو العصير العنبي المغلي، فبما أن الدليل على نجاستها ليس قوياً نذهب إلى عدم ثبوت خروجها من القاعدة الأولية العامة، فتكون طاهرة.

وهكذا الأمر في ما يتعلق بالحلال والحرام، فالقاعدة الأولية هي حلية وإباحة جميع الأمور، إلا ما خرج بالدليل القطعي. ومن ثم هناك في هذه الموارد، مضافاً إلى قاعدة

(١) طبعاً إن الشيخ السبحاني سلك في الصفحة ٦ طريق العلة، ولكنه أشكل في الختام، وقال: ليس من المعلوم كون ذلك من العلة، فربما كان من الحكمة. فنقول له: إذا كان الأمر كذلك يمكنك حينها أن تورد نفس الإشكال في جميع موارد العلة، فلا يمكن إسراء أي حكم لأي موضوع آخر، هذا أولاً. وثانياً: بما أن هذا النوع من الأدلة تذكر في جميع مواطن البحث، ولم يرد كلام حول العقوبة الأخروية وإنْ في القرآن على الأقل، وأن الروايات الدالة على العقوبة لم تثبت من ناحية السند أو الدلالة، أو كليهما، يتضح أن هذه الموارد من العلل دون الحِكَم.

الطهارة، أصل الطهارة، وهو يأتي بعد القاعدة بمرحلتين. وإن موارد استعمال هذا الأصل في الموضوعات كثيرٌ جدّاً. فمثلاً: تقوم القاعدة الأولية على طهارة كل شيء، وقد أقيم الدليل على نجاسة بول ما يحرم أكل لحمه، وخرج من عموم القاعدة، ثم يشكّ في سائل، ولا يعلم ما إذا كان بول ما يحرم أكل لحمه أو يجوز أكله، فالذي يجري هنا هو أصل الطهارة، وليس قاعدة الطهارة.

وعليه نقول: إن القاعدة الأولية في محل بحثنا ـ أي العلاقة بين الرجل والمرأة ـ تقوم على الحلية، وأن الرجال والنساء كانوا أحراراً في التردد على بعضهم البعض وإقامة الحوار فيما بينهم، بل وحتى أن يقيموا العلاقات الجنسية، ثم جاءت أدلة خاصة فمنعت بعض الموارد. فمثلاً: حرم القرآن إقامة العلاقات الجنسية مع المحارم بشكل صريح لا يقبل اللبس، قال تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ و...**﴾. وعليه حرم الاستمتاع الجنسي في هذه الموارد بعقد أو غيره، كما حرمت الأدلة الأخرى الزواج من المتزوِّجات ﴿**المُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء**﴾. وهناك آيات منعت من النظر إلى المؤمنات بشهوة، واتضح بتنقيح المناط تحريم جميع النظرات والعلاقات الجنسية، في جميع الظروف، ومع كل الأشخاص، إلا على الزوجين، بعيداً عن أعين الناس. ثمّ بقي النظر والارتباط بلا شهوة من دون دليل على حرمتها، أو أن الأدلة الموجودة ناقصة، فتكون؛ طبقاً للقاعدة الأولية، باقيةً على حليتها. وإن على من يدّعي الحرمة أن يلتمس دليلاً لها.

ذهب الشيخ السبحاني، في ص٤ من كتيّبه «مصافحة الأجنبية المسلمة»، إلى أن الأصل الأولي يقوم على الحرمة، دون أن يقدم توضيحاً لذلك، رغم أنه كسائر الفقهاء يذهب إلى أن الأصل الأولي والقاعدة الأولية في الأشياء تقوم على الطهارة والحلّية. فيكون صدور هذا الكلام منه غريباً.

بل إن الأصل على أنّ لكل رجل تمام الحق في النظر إلى جميع الأمكنة، إلا ما منع منه الشارع، كالنظر إلى العورة، والتجسس على ما في داخل بيوت الآخرين، وأما النظر إلى

النساء فلم يحظر بشكل مطلق، بل الممنوع منه تلك النظرة الشهوانية التي نظر بها الشاب في المدينة إلى تلك البنت، حتى غاب عن وعيه، وضرب وجهه بمسمار كان معلَّقاً في جدار، فجرى الدم منه دون أن يشعر به، ولم يعد إلى رشده وصوابه إلا بعد أن غابت تلك المرأة[1]، فحُرِّم بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ (النور: ٣٠)، وأما سائر أنواع النظر الأخرى فبقيت على أصل الإباحة.

وقد ذهب السبحاني إلى أن النظر إلى الآخرين مثل حفظ الأرواح والأموال والأعراض، فإذا كان من هذا القبيل فهو نفس الاحترام الذي أفتى الشيخ منتظري في ضوئه.

كما ذهب إلى أن حكم النظر إلى المرأة بمنزلة حكم اللحم المشتبه، وبيع الأوقاف، ولا يخفى أن الأصل الجاري في اللحم هو أصالة عدم التذكية، وفي بيع الأوقاف أصالة الحبس. في حين لا وجود لمثل هذه الأصول في محل بحثنا، أو أنه أو غيره في الأقل لم يثبت ذلك، وإذا أرادوا إثبات مثل هذا الأصل فليس من طريق سوى حقّ المرأة، أي أن من حق المرأة أن ترفض النظر إليها، وإنما يثبت لها هذا الحق فيما إذا سترت نفسها، وأما تلك التي لا تستر نفسها، وترجو أن يُنظر إليها، فلا يثبت لها أصل الحرمة، كالذي يعرض عن ماله، ويبيحه للآخرين ويضعه تحت تصرفهم، فكما أنه لا يجب الحفاظ على ماله في هذه الحالة كذلك إذا تجرَّدت المرأة من ثيابها، أو رغبت في أن ينظر إليها، لا يجب غضُّ الطرف عنها.

أجل، هناك فرقٌ، فإن المال المعرَض عنه يجوز للآخرين التصرُّف به بجميع أنواع التصرفات، وأما بالنسبة إلى المتجرِّدة من ثيابها فلا يجوز النظر إليها أو لمسها بشهوة؛

(١) مجمع البيان، ذيل الآية ٣٠ من سورة النور؛ وسائل الشيعة، الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٤.

للأدلة والتعليلات الكثيرة الواردة في القرآن الكريم، وأما سائر الأمور الأخرى، ومنها: النظر واللمس بدون شهوة، فهي باقية تحت أصالة الإباحة. وعلى فرض وجود بعض الأدلة المجملة يمكن التمسك بالقاعدة الأولية.

وفي ما يلي نتعرض لمناقشة أدلة حرمة مصافحة الأجنبية.

أدلة حرمة مصافحة الأجنبية ومناقشتها

١. دليل الأولوية

إذا كان النظر إلى الأجنبية محرماً فإن لمسها ومصافحتها محرَّمٌ بالأولوية.

المناقشة

يجب في قياس الأولوية توفُّر جميع أركان القياس، وأن يكون الملاك في المقيس أقوى منه في المقيس عليه. فمثلاً: حينما يقال: ﴿**لا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**﴾ تثبت حرمة ضربهما بالأولوية.

وفي بحثنا يحرم النظر إلى جميع أجزاء جسد الأجنبية بشهوة، فيحرم لمس جميع هذه المواضع بشهوة من طريق أولى، إلا أن كلامنا في المصافحة بدون شهوة ولذة، وبما أنه لا يوجد عندنا دليل على حرمة النظر من دون شهوة فلا يمكن التمسك بالأولوية لإثبات حرمة اللمس دون شهوة.

وبعبارة أخرى: لا وجود لقياس الأولوية بالنسبة إلى الكفين، وذلك لجواز النظر إليها من دون شهوة. وفي موارد الجواز لا وجود للأولوية.

نعم، لو قلنا بأن النظر إلى المواضع التي تسترها المرأة حرام حتى من دون قصد الشهوة يمكن أن نستنتج حرمة لمسها حتى من دون قصد الشهوة، ولكن هذا غير المصافحة.

ولو قال شخص بحرمة النظر إلى كفّ الأجنبية حتى من دون شهوة تثبت حرمة المصافحة بالأولوية، إلا أن الروايات المتضافرة وفتاوى الفقهاء على جواز النظر إلى الكفَّين. إن الآية ٣١ من سورة النور لا توجب ستر الكفين على المرأة، فإذا جاز النظر إليها لا يكون هناك طريقٌ لإثبات حرمة المصافحة من دون قصد الشهوة.

٢. الروايات التي تمنع مصافحة الأجنبية صراحة

١ـ مصحَّحة أبي بصير، عن الإمام الصادقعليه السلام: قلتُ له: هل يصافح الرجل المرأة ليست بذات محرم؟ فقال: لا، إلا من وراء الثوب[١].

٢ـ موثَّقة سماعة بن مهران، قال: سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة؟ قال: لا يحل للرجل أن يصافح المرأة، إلا امرأة يحرم عليه أن يتزوّجها، أخت أو بنت أو عمة أو خالة أو بنت أخت أو نحوها. وأما المرأة التي تحل له أن يتزوجها فلا يصافحها إلا من وراء الثوب، ولا يغمز كفّها[٢].

٣ـ في قصة بيعة النساء مع الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله سألت أم حكيم رسول الله: يا رسول الله، كيف نبايعك؟ فقال: إنني لا أصافح النساء[٣].

المناقشة

إن الحديث الثالث ليس فيه أدنى دلالة على حرمة مصافحة الأجنبية، سواء بقصد الشهوة أو من دون قصدها؛ إذ لا دلالة كلامية في الفعل، فصحيح أن النبي الأكرمصلى الله عليه وآله قال: «إنني لا أصافح النساء»، ولكنه لم يبين العلة في ذلك، وهل أن عدم

(١) وسائل الشيعة، الباب ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٢.

(٣) الكافي ٥: ٥٢٧.

مصافحته ناشئٌ من الحرمة، أو الكراهة، أو عدم وجود وقت لدى النبي، أو لأن النسوة كنّ يقصدن الشهوة من وراء مصافحة النبي؟ فلم يتضح لنا أيُّ واحد من هذه الأسباب.

وأما الحديثان الآخران فإن من الإشكالات عليهما أنهما صادران عن الإمام الصادقعليه السلام، في حين أن حكم النظر إلى المرأة ولمسها ليسا من الأحكام التي لم تطرح في صدر الإسلام، وأريد تأسيسها في عصر الإمام الصادقعليه السلام، بل إنها من المسائل التي صدع بها الإسلام منذ ظهوره، وقد نزل القرآن حول النظر إلى النساء وحجابهن، فكيف حدث أن جهل رجال عظام وفقهاء كبار، مثل: أبي بصير وسماعة، ولم يدركوا حكم المسألة حتى بعد مضي مئة عام من نزول القرآن بشأنها، فأخذا يسألان الإمام عن جواز المصافحة أو عدم جوازها؟!

فلو كانت المصافحة حراماً، وكانت حرمتها من البديهيات، لما كانت هناك ضرورة للسؤال عن حكمها، وإنما يعقل أن يصب تساؤلهما عن مقدار ما في ذلك من الإثم، أو شرائط الضرورة فيها، كما لم يتساءل هذان الفقيهان ولا غيرهما من الفقهاء عن حكم الخمر أو القمار. إذاً لابد أن يكون لتساؤلهما وجوه أخرى، كالمصافحة بقصد الشهوة، أو التي تحصل بها الشهوة، وشاهد ذلك أن الإمام الصادقعليه السلام عقَّب ذلك بقوله: «ولا يغمز كفّها»؛ لما في الغمز من إثارة للشهوة، خلافاً للمصافحة العابرة والعاجلة.

وربما حمل نهي الإمام عن مصافحة النساء على الكراهة، دون الحرمة؛ وربما كان السؤال عن مصافحة المسلمات، أو اللاتي لا يرغبن في مصافحتهن؛ وربما كانت أوامر الأئمة الأطهارعليهم السلام ونواهيهم في مثل هذه الموارد من قبيل: الأنظمة التطبيقية لمفاهيم القرآن الكريم وسنة النبي الأكرمصلى الله عليه وآله.

توضيح الكلام الأخير

إن القرآن الكريم بمنزلة الدستور، وإن كلمات الأئمة الأطهار بمثابة الأنظمة

التطبيقية. فمثلاً: قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (التوبة: ١٠٣)، وقال النبي الأكرمﷺ: «إن الله جعل في أموال الأغنياء للفقراء ما يكفيهم»[١].

ثم بيَّن النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام وجوب الزكاة في تسعة أشياء، وعفوا عن سائر الموارد[٢]، فكان عملهم هذا بمنزلة النظام التطبيقي لآية القرآن المتقدمة.

وهناك آية في القرآن تمنع من الصوم في السفر[٣]، وآية أخرى توجب على المسافر قصر الصلاة[٤]، ولكن مَنْ هو المسافر؟ حدَّد النبي ذلك بمسيرة يوم، وحدد الأئمة الأطهار مصداق اليوم بثمانية فراسخ، مما يعدّ نظامه التطبيقي. وهناك آية توجب إطعام عشرة مساكين من أوسط الطعام كفارةً لحنث القسم، وقد بيّن الأئمة مقدار ذلك بسبع مئة وخمسين غراماً (مدّاً) من الحنطة.

وفي عصرنا الحاضر يعدّ سبعة من الذين تجب عليهم الزكاة، وهم الذين يملكون (الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والبقر، والغنم، والإبل)، من الذين يحتاجون إلى دعم الدولة، في حين تجب الزكاة على الأغنياء فقط، وعليه فإن الأنظمة التطبيقية قابلة للتغيُّر.

وفي عصرنا، حيث تطوي وسائط النقل السريعة الفراسخ الثمانية في بضع دقائق، قد يتغيّر النظام التطبيقي بشأن هذه الفراسخ الثمانية.

وفي زماننا، حيث ارتفع متوسط الطعام بمقدار كبير عما كان عليه في عصر النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام، فإن مدّاً من الحنطة لا يكفي في الكفّارة. كما أن

(١) وسائل الشيعة، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة.
(٢) وسائل الشيعة، كتاب الزكاة، الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة.
(٣) البقرة: ١٨٥.
(٤) النساء: ١٠١.

مصاديق الاحتكار في عصرنا تتجاوز الأمور الأربعة. وإن عرض طريق المارّة قد تضاعف عشرة أو عشرين ضعفاً عما كان عليه في السابق، حيث يحدد بمترين ونصف أو ثلاثة أمتار ونصف.

ولذلك يحتمل أن يكون ترك مصافحة النساء والتكلُّم معهن نظاماً تطبيقياً لأحكام النظر والحجاب الواردة في القرآن الكريم، مع الالتفات إلى التعليل المذكور من كونه أطهر للقلوب، وكان الإمام الصادقعليه السلام على علم بشهوة الأفراد، وما عليه العرب في تلك الصحراء الملتهبة من قوة الشهوة، فوجد مفسدةً في مصافحة النساء، فإذا ما قارنا ذلك بعصرٍ يكون فيه الشباب فاتر الشهوة، قد قضت على شهوتهم كثرة الأفلام، أو الأجواء السياسية التي يعيشها السفراء، التي تحول دون قصدهم للشهوة أو حصولها، فإن تلك النظم التطبيقية قد تخضع للتغيير.

كما يمكن إقامة بعض القرائن على هذه الحقيقة. فمثلاً: في تلك الأزمنة كان عقد قران الفتيان والفتيات يتمّ بمجرد وصولهم إلى سن البلوغ، في حين تجاوز الزواج بين الشباب في عصرنا الحاضر سنّ الثلاثين، برغم أن طرق إثارة الشهوة في الوقت الراهن أكثر بكثير مما كانت عليه في الماضي.

وإن بلوغ الفتيات كان يقدر في العام التاسع، في حين تظهر علائم البلوغ، ومنها: الطمث، حالياً بعد تجاوز الفتاة الثالثة عشرة من العمر.

ومهما كان لا يمكن التمسك في قبال حكم الإباحة، القائم على القاعدة الأولية، بروايتين مفعمتين بالإشكالات، ولا يمكن الخروج عن مقتضى القاعدة بسببهما. وعليه إذا كانت مصافحة الأجنبية مصحوبة بالشهوة أو قصدها فإنها محرمة؛ طبقاً للتعليل القرآني، وإلا فلا يمكن الحكم بالحرمة.

وعليه فإن المدعوّين لحضور المراسم السياسية، أو السفراء، الذين يفاجأون باستقبال العديد من النساء والرجال الذين جاؤوا لمصافحتهم، لو كان بإمكانهم لبس

القفازات فبها، وإلا فليس هناك إشكال في مصافحة الجميع على نحو سريع وعابر؛ لعدم قصد الشهوة، كما أن العجالة تحول دون حصول اللذة. وعليه يكون الشيخ منتظري قد راعى في فتواه كافة الشروط المأخوذة من القرآن والسنة.

تنويه

من الواضح أنه في صالات الحفلات الشبابية والسينمات والملاهي وغير ذلك مما تقصد لطلب الشهوات، وتحصل فيها الشهوة من خلال النظرات والمصافحات ليس هناك من دليل على إباحة النظرات والملامسات. وإن البحوث السابقة غير ناظرة إلى إباحة الأعمال المنافية للشرع، سواء في الداخل أو الخارج.

ونتيجة السؤال الثاني وجواب الشيخ منتظري عنه: «إنه لا محذور من مصافحة المرأة التي لا تؤمن بالحجاب مع عدم قصد الشهوة وعدم حصولها».

وقفات مناقشة مع السيد هاشمي نيا

لقد انتقد السيد هاشمي نيا هذه الفتوى، واعتبرها ناشئة إما من قياس الأولوية، ولا يمكن جريانه في ما نحن فيه؛ أو القياس العادي، الذي لا يجيزه فقهاء الشيعة.

ولكن ربما عملت بحوثنا المتقدمة على تنقيح البحث بشكل يمكن معه العثور على طريقين أساسيّين لهذه الفتوى:

١ـ إن العلة المنصوصة في القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿**أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**﴾ وأمثال ذلك، وبما أن العلة تعمِّم وتخصِّص يكون النظر إلى المحارم من دونهما حلال، شريطة أن لا تعتبر المرأة هذا النظر تجاوزاً على حقوقها. وكذلك فإن مصافحة المحارم بشهوة حرام، ومصافحة غير المحارم من دون شهوة وريبة جائزة، بشرط عدم اعتبارهنّ المصافحة تجاوزاً لحقوقهن.

٢ـ أصالة إباحة الأشياء، واحتياج حظرها إلى دليل.

لقد حرم النظر واللمس بشهوة وخرج من العموم، كما حرم النظر واللمس الذي يعد تجاوزاً على حقوق النساء، إلا أن النظر واللمس إذا لم يكن بريبة أو قصد شهوة، ودون أن يكون تجاوزاً على حقوق النساء، فلا إشكال فيه، ولم نعثر على ما يحرمه، فيبقى على حليته؛ طبقاً لقاعدة الحلية.

فلو أن السيد هاشمي نيا قد دخل من أحد هذين الطريقين لأصبحت المسألة شفافة وخالية من الإشكال.

ونتيجة السؤال الثالث وجوابه: «إن العرف هو الذي عليه المعوَّل في تحديد الضرورة العرفية في النظر والمصافحة».

وفي هذه الفتوى عدة إشكالات:

الأول: لا شك في حرمة النظر إلى جسد الأجنبية، وترتفع هذه الحرمة عند الضرورة، كسائر المحرمات الشرعية الأخرى. والمراد من الضرر هو تعرُّض المكلَّف إلى خطر أو مشقة شديدة لا يستطيع تحملها، بحيث يخشى معها على نفسه أو جسده أو عرضه أو عقله أو ماله، وعندها يباح له، بل يجب عليه، ارتكاب الحرام، أو ترك الواجب، أو تأخير أدائه عن وقته المحدَّد؛ بغية دفع الضرر، وهذا هو مقتضى القاعدة الفقهية الشهيرة «الضرورات تبيح المحظورات». والإشكال أنه لا وجود لمثل هذه الضرورة في فرض السؤال، غاية ما هنالك أن تلك السيدة التي لا تؤمن بالحجاب وفروع الدين سوف يتعكَّر مزاجها، ويخدش إحساسها المرهف، وتقطع أواصر الصداقة! فهل يعد ذلك ضرورة تبيح ارتكاب الحرام؟! هذا إذا تجاوزنا مسألة الغالبية الاحتمالية التي تنزع إلى التدين، فإن كان للمرأة أدنى شعور اجتماعي ـ سواءٌ آمنت بالحجاب أو أنكرته ـ فإن عليها احترام معتقدات الأكثرية، وأن لا يبلغ بها الجهل والأنا حدّاً تعتبر فيه عدم مصافحتها وعدم النظر إلى مفاتنها انتهاكاً لحرمتها الشخصية.

لقد نقلنا عبارة السيد هاشمي نيا بأكملها؛ لأننا لم نفهم سبب هذا الاعتراض والنقد، وربما توصل القارئ الكريم إلى فهمه بشكل أفضل، أو أن يبادر هو بنفسه إلى توضيحه.

وإن الإشكال الذي يحول دون فهمنا لعبارته يبرز من عدة جهات:

١ـ إن الأسئلة والأجوبة التي ناقشها السيد هاشمي نيا لم تتعرض للضرورة، ليقال: ما هو ملاك الضرورة؟ إلا أنه يعلم جيداً أن ملاك الضرورة في جميع الموارد الفقهية إما هو عرف المحل، أو هو الشخص المضطر نفسه، ولا يتخذ غير ذلك ملاكاً عندهم، حتى لو كان من عرف المتشرِّعة.

فمثلاً: في بحث عدم التمكن من الوضوء، الذي يبيح التيمُّم، المرجع فيه نفس الشخص. وكذلك في ما يتعلق بالمريض الذي يحرم عليه الصوم الملاك هو تحديد الشخص نفسه. وفي بحث الخمس في ما يتعلق بتوفير مؤونة السنة يكون المعول وضع الشخص نفسه. وكذلك في تحديد مهر البنت قبل سنّ الزواج يكون المعوَّل عليه هو عرف المحل. وفي ما يتعلق بالاضطرار إلى أكل الميتة ونظائره فإن الملاك هو وضع الشخص. وفي ما يتعلق ببحث النظر وموارد الاضطرار للمريض في مراجعة الطبيب ونظائر ذلك يكون العرف هو الملاك. فلماذا لا يكون هذا العُرْف ملاكاً في ما نحن فيه؟!

فلو فرضنا بطلان الفتوى السابقة للشيخ منتظري حول جواز المصافحة، إلا أن بطلان تلك الفتوى لا ربط له ببطلان أو صحة فتواه اللاحقة، ولذلك من المناسب التذكير هنا بتحذير القرآن، حيث يقول: ﴿**وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾ (المائدة: ٨).

ويا ليته قام بمثل ما قام به الشيخ السبحاني من عدم الخوض في بحث السؤال الثالث وجوابه.

٢ـ إن الذي سأل الشيخ منتظري إما أن يكون قد تصور أنه يجيز المصافحة عند الضرورة، فاستفهم عن المراد من الضرورة، أو أنه كان ناظراً إلى الاستفتاء وجوابه، الذي طرح بتاريخ ٢٨/ ٢/ ١٣٨١هـ ش، أي قبل هذا الاستفتاء بحوالي سنة ونصف. وقد تعرض الشيخ منتظري آنذاك إلى (الضرورة العرفية)، مما أثار استفهام السائل عن تحديد ملاك ومعيار تلك (الضرورة العرفية)، وعندها نتساءل: لماذا بادر السيد هاشمي نيا إلى تفسير هذه الضرورة دون أن يأخذ بنظر الاعتبار خلفية السؤال، وأن الاستفتاء الجديد لم يتعرَّض للضرورة العرفية، فرأى أن استياء المرأة وقطع علاقتها مع الآخرين لا يعدّ ضرورة مبيحة للنظر والمصافحة، وحصر الضرورة بما لو تعرض الإنسان لخطر أو مشقة شديدة يخشى معها على نفسه أو عرضه أو عقله أو ماله؟!

وإننا لو راجعنا سؤال الطالب الجامعي بتاريخ ٢٨/ ٢/ ١٣٨١هـ ش يتضح أن الضرورات التي ذكرها السيد هاشمي نيا موجودة في الاستفتاء، وقد أجاب الشيخ منتظري على مفروض ذلك الاستفتاء وما تضمَّنه من تلك الضرورات. وإليك ذلك السؤال:

نُشر مؤخَّراً استفتاءٌ منكم حول مصافحة الرجل للأجنبية، فكانت هناك إبهامات في ما يتعلق بالمرأة المسلمة، وسؤالنا:

١ـ لو أن المسلمة كانت تؤمن بفروع الدين، من الصلاة والصيام وأصل الحجاب و...، ولكنها كانت تعيش في أجواء تسودها ثقافة خاصة، تعتبر أن الرجل إذا كلمها ولم ينظر إليها (نظرة من دون ريبة) أو يصافحها فذلك إهانة لها، فما هو حكم النظر إليها ومصافحتها في هذه الحالة؟

٢ـ ما هو الحكم بالنسبة للمرأة التي لا تؤمن بالحجاب؟

٣ـ مَنْ هو الذي يمكنه تحديد الضرورة العرفية في ما يتعلق بالنظر والمصافحة؟ فهل تعدّ حالات وهن الإسلام والنظام الإسلامي والبلاد؛ بسبب ترك المصافحة،

من الضرورات العرفية؟!

ألم يكن الإمام الراحل ومؤسِّس الثورة الإسلامية يرى الحفاظ على الإسلام والنظام الإسلامي أهمّ من الحفاظ على الصلاة والحج، فلو أن ترك المصافحة أو النظرة عاد بالضرر على المصالح الوطنية، ولو جزئياً، ألا يكون ذلك ضرورة تبيح مصافحة الأجنبية من دون ريبة؟!

لو قلتَ: إن ترك المصافحة والنظر لا يضر بمصالحنا لقلنا:

أولاً: لا بد من الرجوع في هذا إلى ذوي الاختصاص. وعلى نحو الإجمال فإن مجموع الأعمال السيئة تؤدي إلى سقوط العملة الإيرانية، بحيث بلغ سعر الدولار الأمريكي حالياً أكثر من ألف تومان، في حين كان سعره في بداية انتصار الثورة لا يتعدى ستّة تومانات.

ثانياً: إن السؤال قد افترض وجود مثل هذه الضرورة، وكان الجواب طبقاً لهذا السؤال.

٣ـ قال السيد هاشمي نيا: «أقصى ما هنالك أن تلك السيدة سيتعكر مزاجها، وإحساسها المرهف، وتنقطع أواصر الصداقة!! فهل يعدّ ذلك ضرورة توجب إباحة الحرام؟!».

إن هذا يبدو من إسفاف القلم، فإننا نعلم من جهة أن لكل إنسان كرامة، وأن الإمام علي عليه السلام قد تألّم لذميّة، ورأى من الجدير للمرء أن يموت كمداً لذلك، ومن البعيد أن يجيز إيذاء مسلمة من دون سبب وجيه. ومن جهة أخرى فإن السيد هاشمي نيا افترض فسق تلك المرأة، وأنها تقيم علاقة صداقة مع رجل (ربما كان فاسقاً أيضاً)، وعليه نقول: إن الفاسق لا يسأل عن المسائل الشرعية، ولا ينتظر فتوى الفقيه، بل يرتكب ما هو أكبر من المصافحة.

٤ـ تحدث السيد هاشمي نيا من جهة أخرى عن المجتمع الذي يحتوي على مختلف

النزعات والاتجاهات، إلا أنه بعد ذلك بسطر انهال على تلك السيدة بسيل جارف من الكلمات السلبية، من قبيل: اتهامها بالجهل، والأنا.

في حين أن المجتمع المتعدِّد ذو طرفين، فكما يتعين على تلك السيدة احترام عقيدة المسلمين فعلى المسلمين أيضاً احترام مزاجها وتقاليدها ومذهبها. وهذه المسائل هي التي تحدد الضرورات العرفية، يعني أحياناً تتوفر الظروف والمناخات التي توضح للآخر بأن هذا الأمر ممنوع في الشرع الإسلامي الذي ندين به، ولكن في أحيان أخرى لا يتوفر مثل هذا المناخ، كما لو كان لتلك المرأة أصدقاء في المدرسة أو جيران يعتبرون عدم مصافحتها إهانةً لها أو لهم.

وعليه فإن مدح التعددية يقتضي الالتزام بتبعاتها أيضاً.

إذاً أية فكرة ستحملها السيدات الإيرانيات من اللاتي لا يلتزمن بالحجاب في الداخل والخارج عن الإسلام وإيران فيما لو قرأنَ هذه العبارات المفعمة بالإهانات؟ وهل تحمل الفتيات اللاتي يبلغن من العمر تسع سنوات إلى العشرين سنة الحقد علينا وعلى ثورتنا من تلقاء أنفسهنّ، أو أن هذه الكلمات هي التي تزرع الحقد في نفوسهنّ؟!

تتمة أقوال السيد هاشمي نيا

«**الثاني**: إن تحديد الضرورة ليست من شؤون العرف، بل المعوَّل فيها على العقل والعقلاء، فلو حكم العقل بلزوم دفع الضرر، أو عجز العقلاء عن تحمّل ذلك الضرر، فعندها يجوز ارتكاب الحرام وترك الواجب، دون حاجة للرجوع إلى عرف المحل».

ولم أفهم كلامه هذا أيضاً، حيث قال في بدايته: «إن تحديد الضرورة ليست من شؤون العرف»، ثم قال في نهايته: «لا حاجة في الرجوع إلى العرف»، فلم يتضح الأمر، وهل لا حاجة لنا إلى حكم العرف أو أن تحديد العرف ليس بحجة؟

أجل، لو كان مراده (إن العقل إذا حدد الضرورة لم نعد بحاجة إلى تحديد العرف)

كان كلامه صحيحاً. ولكن لو لم يحدد العقل الضرورة وحددها العرف، فهل يتعيّن علينا تجاهل تحديد العرف؟!!

فمثلاً: لو أن شخصاً انقطع في الصحراء، وبقي فيه رمق، وقد بلغ به حدّ الاضطرار إلى أكل الميتة عرفاً، لا عقلاً، فهل يصدق عليه الاضطرار أو لا يصدق عليه ذلك، فلا يجوز له أكل الميتة؟

وفي بحث الاضطرار إلى الكذب لا تشترط الروايات عدم التمكن من التورية، فيجوز الكذب للمضطر حتى مع التمكُّن من التورية بينما لا يُعدّ المتمكِّن من التورية مضطراً إلى الكذب عقلاً[1].

وعليه لا بد من القول: لو حدّد العقل أو الشرع الضرورة كان حكمها متَّبعاً، ولكن عند سكوتهما، وتحديدها من قبل العرف، يكون حكم العرف هو المتَّبع.

هذا مضافاً إلى أن المراد من العرف هو في الغالب حكم العقلاء فيه، وليس العرف المتسامح. ولم يتضح سبب رفض السيد هاشمي نيا لحكم العرف أولاً، ثم قبوله لحكم العقلاء. في حين أن الشيخ الأنصاري لا يرى فرقاً بين حكم العرف وحكم العقل، ويراه مرتبة من مراتب العقل[2].

إذاً فالرجوع إلى الاستفتاء الأول، الصادر بتاريخ ٢٨/ ٢/ ١٣٨١هـ ش، يثبت أن السائل قد حدّد ضرورة عقلية وعقلائية، وقد صاغ السؤال على أساس ذلك.

«**الثالث**: لو سلمنا أن العرف هو الملاك في تحديد الضرورة، إلا أنه إنما يكون كذلك إذا كان من أقسام (العرف الصحيح)، الذي لا يحلِّل حراماً، ولا يحرِّم حلالاً؛ لعدم حجية العرف الفاسد عند فقهاء الشيعة...».

(١) الأنصاري، المكاسب ١: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) مطارح الأنظار: ١٥٠؛ مجلة (كاوشي نو در فقه): ٦٠.

وهنا أيضاً لم يتضح مرادهُ؛ فإن كان مراده مثلاً أن شهادة الخمّارين على ضرورة شرب الخمر عرفاً فاسدة، كان كلامه صحيحاً؛ وذلك لأن أصل شرب الخمر حرام في الإسلام، ولكن لو ذهب هؤلاء الخمّارون إلى ضرورة امتلاك كل أسرة وقوداً للطبخ عرفاً فلا يمكن الذهاب إلى بطلان كلامهم هذا لمجرد كونهم من الخمارين.

وعليه لا يصح كلامه على إطلاقه. فلو أن جماعة من الجامعيين المنغمسين في أنواع المفاسد بسبب المناخ الغربي الذي يعيشون فيه، ذهبوا إلى ضرورة مصافحة الأجنبية، لا بسبب الأجواء الفاسدة، بل للحفاظ على العلاقات السياسية والثقافية، كان تحديد هذه الضرورة العرفية من النوع الصحيح دون الفاسد.

ويبدو أن المتشرِّعين الذين يستفتون الفقهاء من أولئك الذين يجب اعتبار آرائهم. وإن فساد المجتمع لا يعني فساد جميع أفراده. مضافاً إلى أن فساد شخص في جهة من الجهات لا يعني فساده في سائر الجهات الأخرى بالضرورة.

ومن ناحية أخرى فإنه أخذ التعبير بالعرف الصحيح والعرف الفاسد من كتاب «الأصول العامة للفقه المقارن»، للسيّد محمد تقي الحكيم. كما نقل العبارات التالية له، في حين أن السيّد الحكيم يذهب إلى أن (لعبة الشطرنج) من الأمثلة على العرف الفاسد[١]. هذا وإنّ فتوى الإمام الخميني في هذا الخصوص ليست بخافية على أحد. وعليه يمكننا التوصل إلى أن العرف ليس قابلاً للتغيُّر فحسب، بل يمكن للأعراف بلحاظ الصحة والفساد أن تكون قابلة للتغيُّر أيضاً، وذلك راجع إلى فتوى الفقيه.

«إن فقهاء الشيعة لا يرون العرف أصلاً في قبال الأصول، بحيث يمكن الاستناد إليه في مقابل الأدلة الشرعية».

إنه نقل هذا الكلام عن كتاب «الأصول العامة للفقه المقارن»، للسيد محمد تقي

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٢١.

الحكيم، ولا ربط له بموضوع بحثنا أبداً. وإن الشيخ منتظري لا يعتبر (العرف) أصلاً من الأصول ولا يجعله في قبال الأدلة الشرعية، وإنما يترك تحديد صغريات الأحكام إلى العرف. وهذا هو رأي الآخرين أيضاً. وإن كان هناك اختلاف فهو حول اعتبار عرف عصر النص أو العرف الراهن، وأمثال ذلك، دون أصل العرف. ثمّ إن هذه العبارة بحاجة إلى توضيح؛ إذ ليس لها ظاهر صحيح. وإن السيد محمد تقي الحكيم قد قسَّم مجالات العرف إلى ثلاثة أقسام:

١ـ استكشاف الحكم الشرعي في دائرة ما لا نص فيه، كعقد الفضولي.

٢ـ تحديد بعض المفاهيم التي ترك الشارع أمرها إلى العرف، مثل: لفظ (الإناء).

٣ـ تحديد مراد المتكلم، كما في دلالات كلامه الالتزامية.

فمثلاً: لو قال الشارع بطهارة الخمر بعد صيرورته خلاً يتضح بالدلالة الالتزامية طهارة الإناء وما حوله.

ثم قال: إن العرف في هذه المجالات الثلاثة لا يعدّ أصلاً في ذاته في قبال سائر الأصول، «فمثلاً: لو قال الشارع بعدم طهارة ما حول الإناء لا يمكن أن يقول العرف بغير ذلك». ثم أوضح قائلاً: إن العرف إنما يمكن نسبته إلى الشرع في المجال الأول، إذا عاد إلى إقرار أو إمضاء السنة (التي تعد واحدة من الحجج)، إذاً فالحجة هي السنة التي يقرّها الشارع أو يمضيها؛ لأن العرف لا يوصلنا إلى القطع بالحكم الشرعي، وإنما يحصل القطع من طريق إقرار الشارع وإمضائه، والإمضاء إنما حصل لأحكام عرفية خاصّة، ولم يقم على أصل العرف.

ومن باب المثال: نجد الشارع قد أمضى ما يقوم به العرف من عقد الفضولي، ولم يمضِ سائر الأمور الأخرى التي يقوم بها العرف، كما توهم بعضٌ، وأما شأن المجالين الآخرين، وهما: تحديد المفاهيم، وتشخيص المراد من كلام المتكلم، فينحصر في تحديد السنة من جهة الحكم أو الموضوع. وقد تقدم أن قلنا بأن كل ما يتعلق بتشخيص

صغريات مسائل الأصول لا يدخل في بحوث الأصول (الفقه).... وعليه لا يصح قول من قال: «إن العرف شريعة متقنة»، أو «إن تعيين العرف كتعيين النصّ»، أو «إن الثابت بالعرف كالثابت بالنص»[١].

المناقشة

يتضح من مجموع كلماته أنه لا يختلف مع رأي الشيخ منتظري، حيث قال «الملاك هو عرف المحل»، بل ويؤيِّده أيضاً؛ فإن السيد الحكيم قد توجه بكلامه إلى الذين يقدمون العرف ويقفون بوجه النص، ويرون العرف شريعة متقنة، في حين أن الشيخ منتظري لا يذهب إلى ذلك، وإنما قد فهم علة الحكم الشرعي في ما يتعلق بالسؤالين المتقدمين، وقد أفتى في ضوء فهمه للعلة وتعميمها، وفي ما يتعلق بالسؤال الثالث الذي يتحدث صغروياً عن كيفية تحديد الضرورة فقد توصل إلى كون عرف المحلّ هو الملاك، والكلّ يذعن بأن تحديد الموضوعات والصغريات ليس من شؤون الشرع والفقه، و«تعيين الموضوع ليس من صلاحيات الفقيه».

وقد قال السيد الحكيم نفسه في هذا الصدد: «أما المجالان الآخران فلا يزيد أمرهما على تشخيص صغريات السنة حكماً أو موضوعاً، وقد مضى القول منا: إن كل ما يتصل بتشخيص الصغرى لمسألة أصولية فهو ليس من الأصول في شيء».

إذاً هو في الواقع بصدد بيان البحوث المتعلِّقة بأصول الفقه، والبحوث المتعلقة بغير أصول الفقه، وإن تحديد الصغريات، مثل: كيفية التعرُّف على (الضرورة)، لا يرتبط بأصول الفقه.

فهل هناك ربطٌ لهذا الكلام بموضوع بحثنا؟! ولماذا نقل السيد هاشمي نيا هذا

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٢٢ ـ ٤٢٦.

الكلام عن السيد الحكيم في ما نحن فيه؟!

ولو أن السيد هاشمي نيا قد أمعن النظر في العبارة التي نقلها لاتضح له عدم ارتباطها ببحثنا. فقد قال: «إن فقهاء الشيعة لا يرون العرف أصلاً في مقابل الأصول التي يمكن الاستناد إليها تجاه الأدلة الشرعية».

ونحن نسأله: هل تحدّث الشارع عن الضرورة، وطرق تحديدها، حتى لا يكون العرف أصلاً في قبالها؟!

هذا، وهو يعلم جيداً أننا قد تعلَّمنا منذ القدم أن ألفاظ الكتاب والسنة تحمل على معانيها العرفية، وقد ورد لفظ (الضرورة) و(الاضطرار) في القرآن والسنة مراراً وتكراراً، وعليه لا سبيل لنا إلى معرفة المراد منها إلا بالرجوع إلى العرف.

ولكن أيُّ عرف هو الملاك الذي يتعين علينا الرجوع إليه؟ هل هو عرف زماننا أو زمان نزول الوحي؟

هنا لا بد أيضاً من التفصيل؛ ففي ما يتعلق بفهم مراد المتكلم لا بد من الرجوع إلى العرف في زمن المتكلم ليتضح معنى اللفظ؛ وأما في ما يتعلق بتحديد مصاديق ذلك المعنى فلا بد من الرجوع في كل زمان ومكان إلى عرف ذلك الزمان والمكان. فمثلاً: في تحديد معنى الاستطاعة، والغنى والفقر، والمسكنة، والضرورة، واختلافها عن الاضطرار في القرآن، فلا بد من الرجوع فيها إلى عرف عصر النبي‘.

وأما ما هو الضروريّ للمكلَّف؟ ومتى يكون مستطيعاً؟ فلا بد من الرجوع فيه إلى العرف الراهن؛ فإن لتقدّم الزمان وطبيعة الأفراد وقابليتهم تأثير في تعيين المصاديق.

ففي الأزمنة الغابرة إذا تجمع مقدار من الماء في حفرة في الصحراء، وامتلأت أطرافها بفضلات البهائم حتّى تغيَّر لونها ورائحتها، فإنهم مع ذلك كانوا يعتبرون الماء متوفِّراً، فكانوا يشربون منه، ويتوضأون، ويغتسلون؛ وإذا كان عند أحدهم حمارٌ، وكان قادراً على تحميله بالخبز الجافّ، عُدّ مستطيعاً، ووجب عليه الحج؛ وهكذا. أما حالياً

فيعد ذلك الماء فاسداً، ومليئاً بالمكيروبات، ومضرّاً بالصحة، وإن الذي يتمكن من مثل هذا الماء يعدّ كفاقده، ويجب عليه التيمُّم بدلاً من الغسل والوضوء، ولو أصابه العطش لم يشرب من ذلك الماء حتى لو أشرف على الهلاك، في حين أنهم في تلك الأزمنة والأمكنة كانوا يشربون ذلك الماء باختيارهم، ويجدونه عذباً.

وإن الذي يعجز عن شراء بطاقة الطائرة، ولكنه يتمكن من خلال استغراق المدة الطويلة، وتحمل الكثير من المعاناة عن طريق البر والبحر، من الوصول إلى مكة غيرُ مستطيع. كما أن العرف لا يراه مستطيعاً أيضاً. إذاً يختلف تعيُّن المصاديق باختلاف الأزمنة.

مثال آخر: إننا نراجع العرف والكتب اللغوية لمعرفة معنى الميزان والسراج وغيرهما، إلا أن مصاديق هذه الأمور تختلف باختلاف الأزمنة، حيث يطلق الميزان على الموازين الرقمية، ومقياس درجات الحرارة، كما يطلق على الميزان ذي الكفّتين؛ ويطلق السراج على المصابيح الحديثة، كما كان يطلق على المشعل، والفانوس.

والحاصل أن الملاك في تحديد مصاديق الضرورة هو عرف هذا الزمان. وإذا اختلف العرف باختلاف الأمكنة كان عرف كل مكان هو المتَّبع في تحديد ضروراته.

أجل، ربما كان السيد هاشمي نيا والدكتور صادقي الطهراني قد التفتا إلى المسألة التالية، أو أنهما قد غفلا عن مسألة، فلا يخلو بيانها وإيضاحها من فائدة.

قال الدكتور الطهراني: «إن الضرورة العرفية لا ترقى إلى حكم الضرورة الشرعية أبداً، وذلك لأن الضرورة العرفية ليست مطلقة، فقد يعد الأمر ضرورة عند بعض الأفراد، ولا يعد ضرورة عند غيرهم».

وهنا: تارة يسأل الشخصُ الفقيهَ عن حكمه ووظيفته؛ وتارة أخرى يسأل عن حكم المجتمع.

ففي الحالة الأولى يكون ملاك تحديد الضرورة والاضطرار هو الشخص نفسه، كما

دلت روايات باب المريض الذي يسوغ له الإفطار في شهر رمضان، حيث أرجع الأئمة الأطهار عليهم السلام تحديد ذلك إلى المكلف نفسه، فقالوا: «هو أعرف بنفسه»، أو «إن الإنسان على نفسه بصيرة».

وأما في ما يتعلق بحكم المجتمع، وذلك فيما لو حصل جدب ومجاعة مثلاً، فهل يجوز للجزّارين والقصابين توزيع لحم الميتة أو الحيوانات المحرَّمة على الناس؛ بغية أكلها، فهنا يجيب الفقيه بأن الاضطرار والضرورة ربما اقتصرت على بعض الأشخاص، وأن الاضطرار لم يعم الجميع، حيث إنه لا يصير إلى إصدار الفتوى طبقاً للحكم الثانوي إلا إذا اطمأن إلى اضطرار جميع أفراد المجتمع أو غالبيتهم إلى أكل الميتة.

ويبدو أن سؤال السائل وفتوى الشيخ منتظري من القسم الأول، وأن إشكال الدكتور صادقي الطهراني عائدٌ إلى القسم الثاني.

وبعبارة أخرى: إن الشيخ منتظري لم يجب عن حالة ما لو اضطر جميع أفراد المجتمع إلى ارتكاب الحرام، ولم يكن بصدد بيان قانون عام لكل المجتمع، في حين لم يكن الدكتور صادقي الطهراني ناظراً إلى حكم الفرد، بل كان بصدد بيان حكم كافة أفراد المجتمع.

وطبعاً لسنا بصدد بيان ونقد جميع كلمات الدكتور صادقي الطهراني؛ لأنّ بحثنا هنا حول المصافحة والنظر، كما تقدم في مقال نشر في مجلة (كاوشي نو در فقه)، وقد ذكرنا الاستدلالات في حدود الإمكان.

الفقه وتحوّل آراء الفقهاء

«والملفت أن الشيخ منتظري لم يكن يجيز حتى النظر إلى الأجنبية، إلا أنه حالياً بدأ تبرير وتوجيه ما يخالف الشرع مخالفة بينة، حيث جاء في المسألة رقم (٢٦٢٠): إن نظر الرجل إلى جسد الأجنبية حرام، سواء أكان بقصد اللذة أم بدونها، وإن النظر إلى

وجهها وكفيها بقصد اللذة أو مع الخوف من الوقوع في الحرام حرامٌ، بل إن النظر بدون قصد اللذة وعدم الخوف من الوقوع فيها لا يخلو من الإشكال».

ولم يتضح لنا سبب افتتاح كلامه هذا بعبارة: «والملفت أن...»، فهل يتوقع من الفقيه إذا أصدر فتوى أن يبقى عليها حتى آخر حياته؟! وعندها هل سيكون هناك أية فائدة للبحث والمطالعة والتحقيق والتقدم؟! إننا إذا بنينا على بقاء فتوى المجتهد وعدم تغيرها فسوف لا يكون هناك مبرِّر لحصر التقليد على المجتهد الحي، وإذا أصدر الفقيه فتوى، ثم مات عنها، وجب تقليده فيها إلى أبد الآبدين. في حين أن الأمر ليس كذلك؛ فإن فلسفة تقليد المجتهد الحي هي أن بإمكانه الدفاع عن فتاواه بأدلة محكمة ومتقنة، ومع تغيُّر الظروف والشروط، أو تطور العلم، أو العثور على دليل كان خافياً، يمكنه تغيير فتواه وإعادة النظر فيها، أو أنه إذا شك في صحّة فتواه، أو توصَّل إلى خلافها، عمد إلى تغييرها، والإعلان عن رأيه الجديد، وإلا لم يكن هناك فرق بينه وبين المجتهد الميت. ثم نقول: هل يوجِّه المشكل المحترم هذا الإشكال إلى إمام الأمة، حيث رجع بعد انتصار الثورة عن الكثير من فتاواه أيضاً؟ وهل يوجِّه هذا الإشكال إلى السيد الخوئي، حيث ذهب في بداية الأمر إلى توثيق جميع الرجال الواقعين في سند كامل الزيارات، واعتبر كلام ابن قولويه توثيقاً عامّاً لهم، ثم تراجع عن هذا الرأي، فتغيَّرت الكثير من آرائه الفقهية، أم يتعين على الشيخ منتظري وحده البقاء على فتواه، ويحترس من تغييرها؟!

وهل يوجّه إشكاله هذا إلى الإمام الخميني، حيث تختلف فتاواه في «العروة» عنها في «تحرير الوسيلة» و«رسالته» الفارسية، أو أنه يبرِّر ذلك بإمكان أن يكون للإمام فتوى صدرت عنه في برهة زمنية كتبها في «العروة»، ثم حصل له؛ بفعل كثرة المطالعة، رأي آخر كتبه في «تحرير الوسيلة»؟

إن من أشد مواطن البحث أذىً أن يقوم محقِّق فاضل، مثل: السيد هاشمي نيا ـ

رغم أني لا أعرفه شخصياً، إلا أن كتابته تدل على سعة علمه وتحقيقه ـ باتّهام فقيه تجاوز الثمانين من عمره، وقضى مراحل شبابه في البحث والتحقيق، وفي الجهاد ومكافحة الفساد ومقاومة الظلم في العهد الملكي، وتحمَّل التعذيب، وانتقل من سجن إلى سجن، ومن منفى إلى منفى، وتصدى بعد انتصار الثورة للكثير من المسؤوليات الرئيسة، كرئاسة مجلس خبراء الدستور، وإمامة جمعة طهران وقم، ونيابة إمام الأمة مع كامل الصلاحيات وفي كافة الشؤون، مثل: تنصيب أئمة الجمعة، والقضاة، وغير ذلك، والذي انتخبه الأعضاء في مجلس خبراء القيادة ـ رغم مخالفته وخطابه لهذا المجلس ـ خلفاً لمنصب القيادة.

إنه شخصية تتعالى فوق المناصب، ويغض الطرف عن خلافة القيادة، دون شكوى أو تبرم أو خوض في النزاعات السياسية، ويباشر عمله في التدريس والتحقيق، فلو أنه كان من أولئك الذين يبرِّرون ويوجِّهون الانحراف لما تحمَّل السجون في زمن الشاه، ولا الإقامة الجبرية في داره في زماننا هذا.

أجل، إن السيد هاشمي نيا كتب في ردّه بكل بساطة: «إلا أنه أخذ حالياً بتبرير ما يخالف الشرع الواضح والبيّن»، في حين اتضح من مجموع ما تقدم أن هذه الفتوى مستندة إلى أدلة فقهية متقنة، وأن كل منصف يقرأ هذا المقال بدقة يذعن بصحة رأيه فيها، أو يجعله في الأقل في عداد الفتاوى الأخرى، دون الاتهام بالتبرير.

وعليه لا بد من عدّ كلام السيد هاشمي نيا زلّة قلم، وليس شيئاً آخر.

أجل، هناك الكثير من عظماء الفقهاء في الإسلام من كانت له فتاوى في غاية الشذوذ، لم يوافقه عليها أحدٌ ممَّن تقدَّم عليه أو تأخَّر عنه إلا نادراً، كالفتوى بجواز الوضوء منكوساً (كما يفعل أهل السنة)، التي أفتى بها السيد مرتضى، أو فتواه الأخرى بطهارة المتنجِّس بمجرد زوال عين النجاسة وإن كان بغير الماء، وقد وافق فيها أهل السنة أيضاً، ومع ذلك احتفظ عبر تاريخ التشيع بلقب (علم الهدى)، ولم يُتَّهم بالتبرير

والسعي إلى استمالة أهل السنة أو الحكّام، فما الذي حلّ بنا في العصر الراهن حتى أخذنا نتّهم الفقهاء بكل بساطة بالتبرير وتوجيه ما يخالف الشرع البيّن، والمروق عن الدين، وما إلى ذلك؟! فهل توصلنا إلى أن التقوى تكمن في تحطيم الشخصيات واتهامها؟ أم هل أدركنا أن تقدم البلاد والدين والتشيُّع يحصل من خلال التفرقة وشقّ الصفوف، أو جاء في الأثر أن أبواب جهنم موصدة في وجه الذين يتهمون الآخرين، أو أن التفريط بالطاقات الكبيرة يساعد على تقدُّم الإسلام والبلاد؟!

ومن الواضح أن السيد هاشمي نيا يرى بطلان جميع هذه الافتراضات، فلماذا يكيل مثل هذه التهم؟!

لو أن الشيخ منتظري كان من أولئك الذين يبرِّرون الأعمال المخالفة للشرع لقام ـ مثل الكثيرين ـ بتبرير أعمال حكومة الشاه، كي يدرأ عن نفسه الحبس والنفي. كما أنه لو كان من أهل التبرير لعمل بعد انتصار الثورة، حيث آل الأمر إلى فقيه عادل، على تبرير الأخطاء، كما صنع الكثير، ولما ساءت العلاقات بينه وبين الإمام بعد أن كانت من أوثق العلاقات، ولتخطى منصب النيابة إلى القيادة، ولم يكثر من الإشكالات حتى يؤول أمره إلى الإقامة الجبرية في داره لأكثر من خمس سنوات، ويتعرض ابنه وأصهاره إلى سجونٍ طويلة الأمد.

وخلاصة القول: لو أن أعداء الثورة كانوا ذوي نفع له، وأنه يعمل حالياً على التبرير لصالحهم، لقام بالشيء نفسه في عهد الشاه أيضاً. ولو أنه كان يرجو نفعاً من الثورة، وعمد إلى التبرير من أجلهم، لواصل هذا التبرير حتى بعد انتصار الثورة.

ولذلك لا يسَعُ المنصف إلا أن يوقن بأنه قد أفتى في زمن طبقاً للمشهور، ثم توصَّل إلى فتوى أخرى مخالفة للمشهور، بعد أن دقَّق في جوانب المسألة، وقرأ في أدلتها بشكل أعمق، وقد أظهر فتواه الجديدة حتى لا يغدو مصداقاً لآية الكتمان، التي تقدمت منا في بداية هذا البحث.

النتيجة

اتضح ممّا تقدم أن فتوى الشيخ منتظري لا يمكن أن يرِدَ عليها إشكال، بل هي متطابقة مع الموازين. وإنّ كلّ مدقِّق منصف، لا يأخذه هول الضجيج، وعلى حدّ تعبير الإمام: «لا يخشى من الإعلان عن حكم الله على منصبه ومنزلته عند المتقدِّسين الحمقى من المعمَّمين»[١]، سيصدر مثل هذه الفتوى.

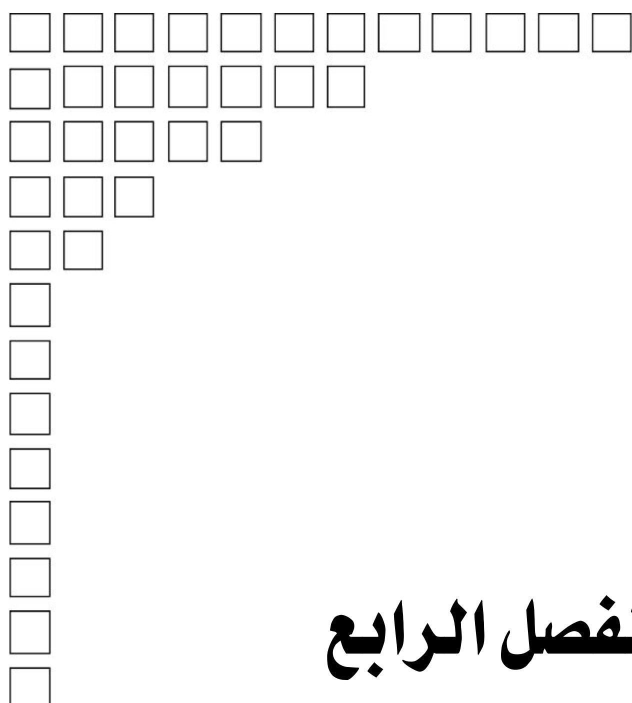
وبذلك يتضح أن العنوان الذي نشرته صحيفة كيهان، في يوم الأربعاء المصادف ليوم ٢٥/ ٢/ ٨٢، حيث كتب فيها بخط عريض: «فتوى واحدة وكل هذه الإشكالات»، كانت بسبب جهل المحرِّرين في هذه الصحيفة بالمباني الفقهية، وعدم معرفتهم بأسانيد الروايات ودلالاتها، وصحة التجربة وسقمها، وعدم العلم بالعلل والملاكات، وما إلى ذلك. وعندما وقع بصرهم على ما كتبه السيد هاشمي نيا، الذي احتوى إجمالاً على جميع هذه الإشكالات، تصوَّروا أن فتوى الشيخ منتظري تحتوي على هذه الإشكالات بأجمعها.

نسأل الله تعالى التوفيق في العلم والعمل، وترك المعاصي، والإنصاف، والتمسك بطريق التحقيق الصحيح، لنا ولغيرنا من حملة الأقلام.

وفي الختام نعيد القول بأن الدفاع العلمي عن فتوى لا يعني تجويز الأعمال المخالفة للشرع التي يرتكبها بعض الشباب الفارغ، الذي يجوب الطرقات ومدن الملاهي والحفلات؛ جرياً وراء شهواته. ولا يمكن لفتوى الشيخ منتظري أن تشمل هذا الصنف؛ لأنها مقيَّدة بصورة عدم قصد الشهوة وعدم حصولها. وحتى مصافحة (شيرين عبادي) لا يمكن تبريرها بهذه الفتوى، وإن كان تحديد الصغريات ليس من شؤون الفقيه.

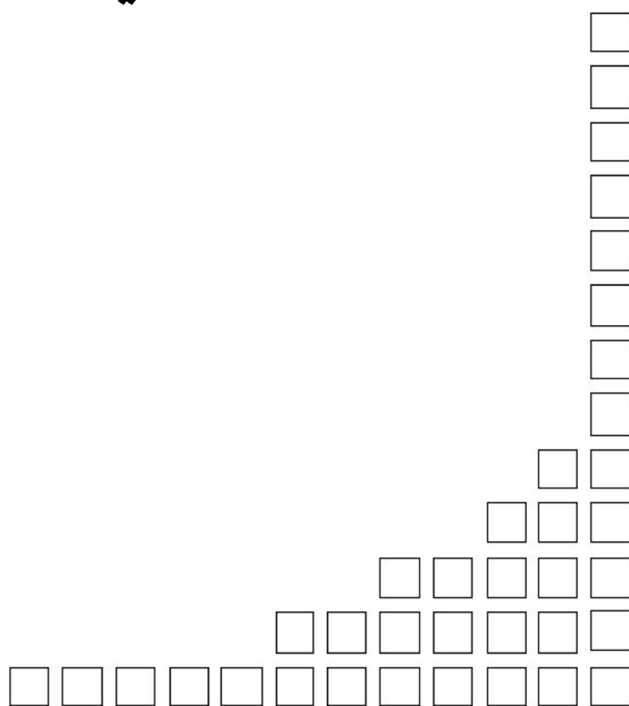
---

(١) صحيفة النور ٢١: ٣٥.



الفصل الرابع

مباحث فقهية في الستر والنظر



فقه الستر والنظر

مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرآة، الصور، التلفزيون..)

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

من الواضح في الشريعة الإسلامية أنّ هناك مبدأ تشريعياً يحرّم نظر الرجل إلى المرأة، وبالعكس، في الجملة. وقد تناول الفقهاء المسلمون هذا الموضوع، وذكروا آراء ونظريات متعدّدة، من حيث مساحة التحريم هنا وهناك في الناظر والمنظور.

ومن جملة المسائل التي وقعت محلاًّ لبحث العلماء في دائرة تحريم النظر ما طرحه السؤال التالي: هل أنّ حرمة النظر أو وجوب الستر يختصّان بحال المباشرة، كما إذا كان ينظر إليها دون توسُّط شيء، بحيث يجوز النظر مع الواسطة ـ كالمرآة، أو انتقال الصورة عبر الأثير في التلفزيون، ونحو ذلك ـ، ولا يكون مشمولاً لأدلّة حرمة النظر، أم أنّ حرمة النظر ووجوب الستر يشملان النظر المباشر والنظر مع الواسطة معاً، فيحرم النظر في الحالين، ويجب الستر فيهما معاً؟

لقد باتت هذه المسألة اليوم أكثر أهميةً من الماضي. ففي الماضي كانت الواسطة لا تعدو المرآة، أو الماء الصافي..، أما اليوم فظهرت الصورة الفوتوغرافية على أشكالها،

وظهر التصوير عبر الكاميرا بأنواعها، ليعرض ببثّ مباشر وغير مباشر في القنوات التلفزيونية، وعلى مواقع الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، وغير ذلك.

من هنا لابدّ من البحث في هذه المسألة؛ للنظر في المستندات التي تقف خلف الآراء المختلفة للفقهاء هنا.

وسوف نقسّم البحث إلى قسمين: **الأول**: في حكم النظر والستر مع الواسطة القريبة؛ **والثاني**: في حكمهما مع الواسطة البعيدة.

ومن هنا سوف نحاول ـ بعون الله تعالى ـ دراسة الموضوع وفقاً لأصول الاجتهاد الإسلاميّ، ومن الله التوفيق.

ونشير هنا إلى أنّ تقسيمنا للواسطة إلى قريبة وبعيدة تقسيمٌ عرفيّ أوّليّ بعض الشيء، حيث يرى العرف أنّ مثل: الصور الفوتوغرافية، والتلفزيون ـ ولو مع البثّ المباشر ـ، يمثل وسائط بعيدة غير متعارفة، بخلاف المرآة، والماء الصافي.

١ـ الستر والنظر مع الواسطة القريبة

من الواضح أنّ النظر إلى جسد المرأة ـ وكلّ جسد يحرم النظر إليه ـ بتوسّط الثياب الرقيقة، أو بوضع الناظر نظّارات طبية أو غير طبية، أو من وراء الزجاج، أو من خلال آلة، مثل: المنظار و..، حرامٌ؛ وذلك لصدق عنوان النظر إلى جسد هذه المرأة المنظورة عرفاً بشكل واضح لا لبس فيه. كما يجب على المنظور التستّر في هذه الحال. والعمومات والمطلقات والمقاصد في أدلّة الستر والنظر تشمل هذه الحال أيضاً، ولا تحوي قصوراً من هذه الناحية.

لكن وقع الكلام في الواسطة القريبة، كالنظر من خلال المرآة أو الماء الصافي أو ما أشبه ذلك.

والذي يبدو من الفقهاء المحشّين على «العروة الوثقى» ـ كظاهر عبارة «العروة»

نفسها ـ هو القول بحرمة النظر إلى العورة في هذه الحال.

كما يبدو منهم أنّ الاضطرار إلى النظر إلى العورة يجيز النظر إليها، لكن لو كان يمكن رفع الاضطرار بالنظر إلى المرآة فالأحوط ـ وجوباً ـ الاكتفاء بها[(١)]. وهذا يعني أنّ هناك تمييزاً ما بين المرآة والمباشرة، وكأنّ الحرمة في المرآة درجة ثانية بالنسبة إلى النظر إلى العورة بالمباشرة.

لكن الذي يبدو من بعض الفقهاء ـ كالمحقق النراقي ـ أنّ النظر في المرآة ونحوها جائزٌ بلا شهوة ولا ريبة. وقد استدلّ على ذلك بانصراف الأدلّة إلى النظر الشائع والمتعارف، وبعدم إحراز كون المنظور هو المرأة أو الرجل؛ لجواز كون الرؤية في المرآة والماء الصافي بالانطباع[(٢)].

ومع هذا التردّد بين كون المنظور هو العين أو الصورة لا يمكن التمسّك بالأدلّة؛ لكونه من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو ممنوع[(٣)]، بل يمكن الجزم بأنّ المنظور هو الصورة لا العين، فلا يكون المورد مورداً للأدلّة[(٤)]. ولعلّه لذلك احتاط بعضهم وجوباً فيهما في مقام الإفتاء[(٥)].

وقد اعتبر السيد الخوئي أنّ النظر عبر المرآة تبنى حرمته على نظريّة خروج الشعاع من العين؛ إذ بذلك يصطدم الشعاع بالمرآة ليصل إلى الجسد المنظور، فيتحقّق النظر، أما لو بُني في العلوم الطبية على نظرية الانطباع والانعكاس فإنّ القول بالحرمة يكون مشكلاً؛ لأنّ المفروض أنّ صورة العورة أو الجسد هي التي تنتقل من المرآة، والناظر إنما

(١) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ١: ٣٢١، ٣٢٥؛ ومنتظري، الأحكام الشرعية: ٤٦٨.

(٢) النراقي: مستند الشيعة ١٦: ٦٠.

(٣) تقي القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٢٧٩ ـ ٢٨٠، وقد خرج بالجواز مع احتياط وجوبي.

(٤) محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥٠.

(٥) انظر: محمد الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٥٠.

يرى الصورة، ولا يرى الجسد، والأدلّة تحرّم النظر إلى الجسد، ولا تشمل النظر إلى صورة الجسد[1].

ويمكن التعليق هنا:

أولاً: إنّ الثابت علمياً اليوم أنّ النظر يكون بالانعكاس في العين، لا بخروج الشعاع، فلا داعي لأن يعلِّق السيّد الخوئي الأمر ويردّده بعد وضوح الموقف العلمي فيه.

لكن لو أريد الاستمرار خلف نظرية الانطباع للزم القول بسقوط حرمة النظر كلياً؛ لأنّ الدراسات الطبية والفيزيولوجية تؤكِّد أنّ النظر المباشر نفسه إنما يعبّر عن حمل الضوء للصورة لعكسها في شبكيّة العين، فالعين لا تتصل بالجسد، وإنما ترى ـ بالدقّة العلمية ـ صورته، فأيّ فرقٍ بين المرآة والمباشرة حينئذٍ إذا أريد البناء على نظرية الانعكاس والانطباع؟! ومجرّد حصول الصورة في الصورة لا يغيّر شيئاً في طبيعة الدليل الذي ذكروه هنا.

من هنا يفترض تحييد هذه المفاهيم العلمية الدقيقة، والعودة إلى العرف، الذي هو المحكّم في أمثال هذه الموارد. وهؤلاء لا يفرّقون بين النظر إلى الشيء من خلال المرآة أو بدونها. ولهذا يقول العرف: لقد رأيتُ جسد هذه المرأة، عندما يكون قد رآها في المرآة، ويقول: لقد نظرت إلى شعرها، عندما يكون ذلك في الماء الصافي.

وهذا كلّه يعني شمول الإطلاقات والعمومات للمقام بمعونة الصدق العرفي، وإلا فهل يُلتزم بجواز كشف المرأة جسدها أمام الناظر في المرآة؟ ولو كان ذلك جائزاً فلماذا أجازت النصوص النظر إلى من يريد التزويج بها دون تقييد بالمرآة، مع أنه كان يمكن رفع أغلب موارد هذا الأمر بالنظر في المرآة، وهي متوفِّرةٌ، وليست نادرة الوجود؟!

---

(١) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) ٣: ٣٦٤.

وهذا كلّه يكشف عن أنّ مثل المرآة ليست سوى طريق محض لرؤية الجسم، فلا يصدق سوى رؤية الجسد الآخر حينئذٍ. ولهذا كلّه لو نظر شخص إلى زوجة آخر من خلال المرآة، ثم قال بأنني لم أرَها وإنما رأيت صورتها، لسخر منه العرف كما هو واضح.

ثانياً: إنّ الانصراف الذي ادّعاه المحقق النراقي غير واضح؛ فإنّه انصراف ناشئ عن كثرة الوجود؛ لقلّة تحقّق النظر بالمرآة قياساً بغيرها. وهذا النوع من الانصراف لا يوجب لوحده ـ كما ثبت في علم الأصول ـ صرف اللفظ عن ظاهره.

هذا، إذا سلمنا بوجود انصراف في ذهن العرف، مع أنه لا يحرز وجوده، فإنه لو أرجع السؤال إلى العرف بأنك هل تفهم من دليل حرمة النظر ما يشمل النظر في المرآة لأقرّ بذلك حتماً، ولم يستبعد الشمول إطلاقاً. وليس من الضروري في الفهم العرفي حضور تمام أفراد العنوان تفصيلاً في الذهن العرفيّ.

والذي أعاق الوعي العرفي هو هذا التدقيق الفلسفيّ الدقّي في المفاهيم، والذي طبّقوه هنا. لهذا نطلب توجيه السؤال إلى العرف العام مباشرةً، وليس إلى الذهن الفقهيّ، الذي أثّرت فيه ـ من حيث لا يشعر ـ هذه التفكيكات التي طرحها المحقّق النراقي وغيره.

ثالثاً: إنّ ما ذكره السيد محسن الحكيم من الإشكال في الماء الصافي من جهة عدم تمامية حكايته، بعكس المرآة[1]، لا يبدو واضحاً أيضاً؛ إذ لا يؤخذ في حرمة النظر وضوح الرؤية، وإلا لجاز النظر في النظارات القديمة الخربة التي يبدو منها الأمر مشوّشاً، أو لجاز لضعيف البصر ومشوّش الرؤية النظر إلى جسد المرأة على أساس عدم وضوح الرؤية. فالمهم صرف النظر إلى الشيء، لا وضوح رؤيته أو عدم وضوح الرؤية.

نعم، قد يقصد السيد الحكيم العجز في الحكاية، لا بمعنى عدم وضوح الرؤية، بل

---

(١) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٥: ٢٥٠.

بمعنى القصور في صدق حكاية الماء الصافي عن الجسد المنظور، كمن ينظر من بعيد جداً إلى جسد المرأة.

وهذا أيضاً غير واضح، ولاسيما مع ركود الماء وشدّة صفائه. والمرجع في ذلك هو العرف.

رابعاً: إنّ ما ذكره السيد الخوئي وغيره من بناء القول بالحرمة في النظر هنا ـ غير نظرية خروج الشعاع من العين ـ على وجود ارتكاز على عدم الفرق بين النظر إلى العورة وصورتها؛ فإنّ هذا الارتكاز يجبر عدم دلالة الأدلّة على تحريم النظر إلى الصورة[١]، يحتاج إلى تأمل؛ فإنّ وجود ارتكاز متشرّعي على مساواة النظر إلى الصورة للنظر إلى الجسم نفسه في أحكام الستر والنظر وإنْ لم يكن بعيداً، مع أننا لا نستطيع الجزم بمدياته، إلا أنّ السؤال عن سبب وجود هذا الارتكاز، والحال أنّ نصوص الكتاب والسنّة لا إشارة فيها إلى هذا الموضوع؟!

ولو تأمّلنا قليلاً لوجدنا أنّه من الممكن أن يكون سبب هذا الارتكاز هو فهم العرف أو المتشرّعة للنصوص نفسها بدلالاتها وبروحها ومضمونها، فإنّهم فهموا منها الحيلولة دون النظر إلى صورة العورة، فإنّ النظر لا يحظى سوى بالصورة، ولا فرق في الصورة[٢] بين أن يكون أصلها قائماً أو تكون هي قائمة بنفسها فوتوغرافياً إن صحّ التعبير. إنّ عدم تفريق الارتكاز بين الحالتين مردّه إلى عدم تفريق العرف بينهما في ما فهمه من الأدلّة، وفي فهمه لعنوان النظر والستر والرؤية والإبصار و..، لا إلى عنوان آخر جاء في عرض الأدلّة ليكشف عن موقف إضافي من صاحب الشرع بإرفاق

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) ٣: ٣٦٤ ـ ٣٦٥؛ ومصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥٠.

(٢) لعلّ ما ذكرناه، من أن المرئيّ واحد هو الصورة، هو مراد السيد الروحاني ممّا قاله بأنّ المرئي في الحالتين هو الموجود الخارجي، لا مثاله، لكن بطريقة عكسية، فانظر له: فقه الصادق ١: ١٧٠.

الصورة بحكم الأصل، فلا يصحّ الوقوف في فهم النص عند دلالات الألفاظ حرفياً.

خامساً: ذكر بعض الفقهاء أنّ ادّعاء كون النظر إلى الصورة في المرآة يصدق عليه أنه نظر إلى ذي الصورة عرفاً ادّعاء عهدته على مدّعيه. نعم، يمكن الصدق مسامحةً، لكنّ التسامح العرفي في الإطلاق لا أثر له[١].

وهذا الكلام غير واضح على مستوى إطلاق الصغرى والكبرى. فنحن نسلّم بأنّ النظر إلى بعض الصور لا يصدق عليه النظر إلى ذي الصورة، كما في صورةٍ فوتوغرافية لشخص توفّي قبل مائة عام، حيث لا يقال هنا بأنه حصل نظر أو رؤية لصاحب الصورة نفسه، وهو ميْتٌ في قبره، إلا أنّه في مثل المرآة أو الماء الصافي أو حالات البثّ المباشر في التلفزيون يصدق أنّ المنظور إليه هو ذاك الشخص، غايته أنّ ذلك مع الواسطة، فإطلاق القول بأنّ النظر إلى الصورة ليس نظراً إلى ذي الصورة عرفاً، وأنّ دعوى التساوي عرفاً عهدتها على مدّعيها، غير واضح، وليُلْقَ الأمر إلى العرف المجرّد عن البحث الفقهي الدقيق، وليلاحظْ ذلك من خلال ما قلناه، فهل يقبلون الاعتذار عن النظر في المرآة إلى النساء بأنه لا ينظر إليهنّ؟!

أما في جانب الكبرى فإنّ إطلاقه دعوى أن لا أثر لتسامح العرف في الإطلاق غير صحيح؛ لأنّ المرجع في فهم النصوص هو العرف. وعندما يلقي المعصوم النصّ على العرف فعليه أن يلاحظ طريقة فهم العرف للنصوص. فإذا كان العرف يفهم من تحريم النظر إلى جسد المرأة تحريم النظر إلى الصور، ولو بارتكاز عدم الفرق، ويرى أنّ هذا مشمول لذاك، فإنّ هذا معناه أن المتكلّم أراد هذا الشمول، ولو لم يرده لبيّن؛ لعلمه بطريقة العرف في الفهم، سواءٌ سمّينا ذلك تسامحاً من طرف العرف أم لم نسمّه. نعم، لو

---

(١) القمّي، مباني منهاج الصالحين ١: ٢٨٠؛ ومحمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥٠.

كان الكلام يعني عند العرف معنىً ما، لكنّ العرف يقوم بتوسعة المصداق من باب ادّعائه عدم الفرق، لا من باب إقراره بفهم هذه التوسعة من الكلام نفسه، لتكون مراداً جدّياً للمتكلّم، فهنا لا يُلزم المتكلّم بادّعاء العرف، ولا يكون لادّعائه قيمة.

سادساً: حاول بعض الفقهاء تأييد التفريق بين النظر إلى الجسد والنظر في المرآة والماء الصافي ببعض الروايات الخاصّة الواردة في باب الخنثى، وهي:

أ ـ رواية موسى بن محمد: أنّ يحيى بن أكثم سأله ـ أي أبا الحسن الثالث ـ في المسائل التي سأله عنها: وأخبرني عن الخنثى وقول أمير المؤمنين فيه: يورث الخنثى من المبال، من ينظر إليه إذا بال، وشهادة الجارّ إلى نفسه لا تقبل؟ مع أنه عسى أن تكون امرأةً وقد نظر إليها الرجال، أو عسى أن يكون رجلاً وقد نظر إليه النساء، وهذا ممّا لا يحلّ. فأجاب أبو الحسن الثالث‏ عنها: «أما قول علي‏ في الخنثى أنه يورث من المبال فهو كما قال، وينظر قوم عدول يأخذ كلّ واحد منهم مرآةً، وتقوم الخنثى خلفهم عريانة، فينظرون في المرايا، فيرون شبحاً، فيحكمون عليه»[1].

ب ـ خبر الشيخ المفيد، قال: روى بعض أهل النقل أنه لما ادّعى الشخص ما ادّعاه من الفرجين أمر أمير المؤمنين‏ عدلَيْن من المسلمين أن يحضرا بيتاً خالياً، وأمر بنصب مرآتين: إحداهما مقابلة لفرج الشخص؛ والأخرى مقابلة للمرآة الأخرى، وأمر الشخص بالكشف عن عورته في مقابلة المرآة، حيث لا يراه العدلان، وأمر العدلين بالنظر في المرآة المقابلة لها، فلمّا تحقّق العدلان صحّة ما ادعاه الشخص من الفرجين اعتبر حاله بعدّ أضلاعه، فلمّا ألحقه بالرجال أهمل قوله في ادّعاء الحمل وألغاه ولم يعمل به، وجعل حمل الجارية منه، وألحقه به[2].

---

(١) الكليني، الكافي ٧: ١٥٩؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٢) المفيد، الإرشاد ١: ٢١٤؛ ومناقب آل أبي طالب ٢: ١٩٧.

فإنّ هاتين الروايتين تدلان على أنّ النظر في المرآة مغاير للنظر المباشر في الحكم، وإلا لتمّ النظر مباشرةً بلا حاجة إلى توسّط المرآة[١].

وقد حاول بعض المعاصرين الردّ على هذا الاستدلال بهاتين الروايتين بأنه لا مانع من أن يكون النظر إلى العورة في المرآة حراماً حرمةً أخفّ من حرمة النظر إليها بالمباشرة، فلا تدلّ الروايتان على الترخيص حينئذٍ[٢].

وكلامه صحيح في الرواية الثانية، لكنّ ظاهر سؤال يحيى بن أكثم في الرواية الأولى يعطي أنّه يعتقد بالحرمة، وجواب الإمام له باستخدام المرآة لا يمكن أن يكون جواباً إلا بفرض مركوزيّة الرخصة في المرآة حتى في ذهن يحيى بن أكثم، وإلاّ لا يكون جواب الإمام ردّاً على إشكال ابن أكثم حينئذٍ.

من هنا يُضاف لإسقاط الاعتماد على هذه الروايات ضعفُها السنديّ؛ فإنّ الخبر الأول ضعيف السند بمحمد بن سعيد الآذربيجاني[٣]، وموسى بن محمد[٤] (بعد عدم الأخذ فيهما بنظرية توثيق كلّ من ورد في «تفسير القمي»)، والحسن (الحسين) بن علي بن كيسان[٥]؛ وأما الخبر الثاني ففي غاية الإرسال.

ومن خلال ما تقدّم وسيأتي يظهر أنّ النظر إلى ما يحرم النظر إليه من خلال الوسائط القريبة، ولو مثل: المرآة، والماء الصافي، حرامٌ؛ لكونه مشمولاً للأدلة الواردة في الستر

---

(١) انظر: مباني منهاج الصالحين ١: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢) راجع: الروحاني، فقه الصادق ١: ١٧٠.

(٣) انظر حوله: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ١١٦ ـ ١١٧، رقم: ١٠٨٥٠، و١٧: ١١٨، رقم: ١٠٨٥٤.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٢٠: ٨٠ ـ ٨٢، رقم: ١٢٨٦٨، ١٢٨٦٩.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٦: ٥٨، رقم: ٢٩٩٣، و٧: ٥٢، رقم: ٣٥٤٥؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٩.

والنظر. ولذلك يحرم الكشف أيضاً. ومنه يظهر أنّ ما جاء في كتاب «المنتزع المختار»[١] ـ في الفقه الزيدي ـ من جواز النظر عبر المرآة ولو لشهوةٍ غير صحيح.

٢ـ الستر والنظر مع الواسطة البعيدة

ونقصد بالواسطة البعيدة ما كان مثل رؤية المشاهد الثابتة أو المتحرّكة في التلفزيون ببثّ مباشر أو غير مباشر، والسينما، وما كان على أشرطة الفيديو، أو الأقراص المدمجة، وفي أجهزة الحاسوب (الكمبيوتر)، أو على شاشات الأجهزة الخلوية، ونحوها، أو عبر الصور الفوتوغرافية بأنواعها المختلفة، وما شابه ذلك.

ولم تبحث هذه المسألة فقهياً من قبل؛ نظراً لعدم الابتلاء بها. وحتى في الفترة المتأخِّرة غلب عليها طابع الإفتاء بدل وجود دراسات بحثية مستقلّة في هذا الإطار. لكن بإمكان الباحث الحصول على وجهة نظرهم من تحليل ما ذكروه في قضية المرآة والماء الصافي، فإنّ الحكم بالجواز يفترض أن يكون منشؤه القصور في أدلّة التحريم؛ لعدم شمولها للنظر إلى صورة الشيء، كما لا مجال لإحراز المناط ووحدته، كما صرّح بذلك كلّه بعضهم[٢].

فقد تحدّثت بعض فتاوى الفقهاء عن جواز النظر ـ بلا شهوة وريبة ـ إلى الصورة الفوتوغرافية، وشاشات السينما، والتلفزة[٣].

وذهب السيد محمد سعيد الحكيم لدى حديثه عن النظر إلى عورة الغير إلى أنّ النظر عبر الواسطة التي تعكس الحجم حرام، أما النظر إلى الصور الفوتوغرافية فيجوز، وكذلك الصور التي تكون ثابتةً لا تتحرّك[٤]. وكأنّ الجامدة عنده أوضح في الجواز.

(١) المنتزع المختار ٢: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥١.

(٣) انظر: محمد حسين فضل الله، المسائل الفقهية ١: ٢٤٥، ٢٤٦.

(٤) مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥١.

واختار بعض الفقهاء ـ كالسيد الخوئي ـ التفصيل في النظر إلى الصورة الفوتوغرافية بين أن يكون الناظر عارفاً بالمرأة المنظورة فلا يجوز، وأن لا يعرفها فيجوز بلا شهوة ولا ريبة[١].

وذهب فريقٌ رابع إلى القول بالتفصيل في النظر إلى مثل التلفزيون بين حالتَي: البثّ المباشر، فلا يجوز؛ والبث غير المباشر، فيجوز النظر، مع عدم الشهوة والريبة[٢]. ويظهر أنّ المدرك في هذا الحكم هو صدق النظر إلى الشيء في البثّ المباشر، غايته بتوسّط وسائط، بخلاف غير المباشر، حيث لا يقال بأنني أنظر إليه الآن، ولاسيما مع وفاته، فيشكل شمول الأدلّة له.

نعم، ذهب السيد صادق الشيرازي إلى القول بحرمة النظر مطلقاً في تمام هذه الصور والحالات[٣].

والذي يمكن التعليق عليه هنا ما يلي:

أولاً: هل أسّست النصوص الشرعية الواردة في باب الستر والنظر لحرمة النظر للصورة أم للعين؟ وهل كان منظورها صورة الشيء أم عينه؟

---

(١) صراط النجاة ٣: ٢٥٧؛ واستحسن الاحتياط السيدُ الكلبايكاني في مجمع المسائل ٢: ٢١٣. وظاهر بعض كلماته أنّ الاحتياط وجوبيٌّ، فانظر: المصدر نفسه: ٢١٢ ـ ٢١٣؛ كما ذكر هذا التفصيل محتاطاً السيد السيستاني في منهاج الصالحين ٢: ١٤ ـ ١٥.

(٢) علي الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ٢: ٤٠، ٤٣؛ وقد يظهر من الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، استفتاءات جديد: ٣٥٣.

(٣) انظر: صادق الشيرازي، ١٠٠٠ مسألة في بلاد الغرب: ٣١٥؛ ولعلّه مختار الشيخ محمد مهدي الآصفي، حيث عقد بحثاً حول «حكم الأدوار النسائية والمختلطة في الأفلام السينمائية والتلفزيون والمسرح»، في مجلة فقه أهل البيت، العدد ١١ ـ ١٢، لعام ١٩٩٩م، ورغم تعرّضه للستر والنظر مفصّلاً هناك، لكنّه لم يشر إطلاقاً إلى هذا البحث الذي عقدناه، وإنّما أطلق الحكم، فقد يُفهم منه تأييد عدم الفرق بين الحالات المذكورة.

يبدو في كلمات العلماء مفروغية أخذ العين في الأدلّة، وأنّ الصورة خارجة.

لكن قد يقال في مقابل ذلك: إنّ تحريم كشف العين إنما هو لحرمة تمكين الآخر من أخذ صورةٍ لها في ذهنه وعقله، وإنّ إشكالية باب الستر والنظر والقلق الذي يحمله الشارع في هذا الإطار هو هذا الأمر، لا العين، على خلاف باب اللمس. وهذا أمرٌ يفهمه العرف أيضاً؛ فإنّ اللمس له علاقة بعين الجسد، ولا يتصوّر عرفاً من دونه، أما النظر فإنّ العناصر المحظورة فيه هي حصول الناظر على صورة الجسد؛ فإنه لن يحظى بأكثر من هذا، وهنا لا يفرّق العرف في هذا الأمر بين معرفة الجسد من خلال الصورة المباشرة ومعرفته بغيرها؛ فإن الكلّ واحد. ألا ترى أنّ المرأة لو نظر إلى صورتها تأذّت وانزعجت كما لو نظر إلى جسدها، ولاسيما مع كون الصورة متحرّكة. إنّ هذا يعني عدم تفريق العرف في باب النظر بين الصورة وذي الصورة.

ولعلّ هذا هو مراد السيد الخوئي من ارتكاز عدم الفرق، عندما نجعل صاحب هذا الارتكاز هو العرف العام، لا الذوق المتشرّعي بالمعنى الخاص، والذي قد يتصل بملاكات الحكم وخصوصيّاته أحياناً.

وقد يمكن الاستدلال على ذلك أيضاً بمراجعة النصوص الأصلية التي لا نرى وجود قيد العين فيها، حتى نتذبذب بين العين والصورة:

١ ـ قال تعالى: ﴿**قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...**﴾ (النور: ٣٠ ـ ٣١).

فإنّ ظاهر هذه الآية لزوم غضّ البصر ـ بصرف النظر عن بعض التفاسير التي تخصّ ذلك بمثل الشهوة والفتنة ـ دون بيان المتعلَّق، ولا يقال لشخص: إنه غضّ بصره عن فلانة إذا نظر إلى صورها، أو مقاطع متحرّكة من صورها، سواءٌ ببثّ مباشر أم غيره، متحرّكةً كانت الصورة أم غير متحرّكة. مع أنّ خصوصية التزكية الواردة في الآية

شاملة للموردين أيضاً؛ فإنّ حجم التلوّث من خلال الصور ونحوها قد يزيد أضعافاً على غيره، والصورة قد يمكنه التأمّل فيها وتكرار النظر بما لا يتسنّى له إلى الجسد عينه.

إضافةً إلى ذلك هل يصدق على المرأة عرفاً أنها لم تُبدِ زينتها عندما تستر عين الجسد، لكنها تصوِّره بصور متحرِّكة وغيرها وتعرضه بين الناس أو تعطيه لشخص ينظر إليها عريانةً أو شبه عريانةٍ أو مكشوفةَ الرقبة أو الرأس؟!

٢ ـ قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ**﴾ (المؤمنون: ٥ ـ ٦، المعارج: ٢٩ ـ ٣٠).

فإنه لا يصدق حفظ الفرج ـ بناءً على شمول الآية لمثل باب الستر والنظر ـ على تقدير كشفه بالصور والأفلام، ولا يفهم العرف أنّ هذا الشخص حافظٌ لفرجه، فتكون الآية ملزمةً بالستر ولو عبر هذه الوسائط. وإذا بُني على وجود ملازمة عرفية بين ما يجب حفظه من طرف الذات وما يحرم النظر إليه من طرف الغير كانت الآية مفيدةً للحرمة مطلقاً أيضاً.

أما السنّة الشريفة فالكثير من الروايات لا يبيّن متعلّق النظر وأنّه جسد الإنسان.

ولو أخذنا على سبيل المثال: معتبرة الكاهلي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة»[1]. فإنّ العرف يفهم هنا حرمة النظر؛ لإفضائه إلى الانحراف ولو بعد حين. وما أخذته الرواية كما ينطبق على الجسد ينطبق كذلك على الصور.

بل إنّ رواية النظرة تلو النظرة، أو لك الأولى دون الثانية، غالبها لا تقييد فيه بجسد المرأة أو شعرها فلتراجَعْ، وإنْ كانت ضعيفة السند، والانصراف سببه كثرة الوجود، كما قلنا سابقاً.

---

(١) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ١٨.

ومن ذلك خبر محمد بن سنان ـ بناء على قول من يصحِّح رواياته ـ في ما كتبه الإمام الرضا له في جواب مسائله: «وحرم النظر إلى شعور النساء...؛ لما فيه من تهييج الشهوة»[1]. وعليه فلا قصور في الأدلّة عن الشمول لمثل النظر إلى الصورة المتحرّكة وغيرها ببثّ مباشر وغيره.

ثانياً: إذا تمّ الاستناد إلى ما بحثناه في دراسة أخرى حول لمس الرجل المرأة، من أنّ مراجعة باب الستر والنظر تفضي إلى الاقتناع ـ كما ذهب إليه الشيخ منتظري[2] ـ بأنّ جوّ الأدلّة كلّها هو تحريم النظر إلى المرأة ضمن عنصرين وملاكين، يستقلّ كل واحدٍ منهما بالحكم:

الأول: **العنصر الأخلاقي (الجانب الجنسي)**، فلا يجوز النظر مع شهوة، أو بحيث يخشى فيه من الفساد الأخلاقي.

الثاني: **العنصر الإنساني الحقوقي (جانب الاحترام والتقدير)**، بحيث يراد من تحريم النظر احترام أسرار المرأة وخصوصيّتها في جسدها.

وإذا ثبتت هذه النظرية، التي ترجع إلى مناط الحكم انطلاقاً من رصد شامل لباب الستر والنظر ـ رغم أنّه رفضها بعضهم[3] ـ، فلا فرق فيها أيضاً بين الصورة وغيرها، ويجوز النظر إلى الصورة، كما إلى الجسد، عندما لا يحصل أحد هذين الأمرين.

نعم، وفقاً لهذا الرأي يجوز النظر عبر الوسائط البعيدة مطلقاً، في كلّ مورد غير شهوي، ولا يلزم منه الفتنة، ولا ينافي احترام المرأة، أما إذا كان شهوياً، أو منافياً لاحترام المرأة، فلا يجوز، لكنّ هذا ليس لأجل التمييز بين الصورة وذي الصورة، بل

(١) الصدوق، علل الشرائع ٢: ٥٦٥.

(٢) انظر: ديدگاه ها: ٥٧١.

(٣) انظر: محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج ٢: ٥٠، حيث رفض تسرية الحكم بوحدة المناط.

لأنّ أصل الحكم ـ ولو في ذي الصورة ـ مقيّدٌ بقيدين.

ثالثاً: يمكن العودة إلى ما ذكره السيد الخوئي في الواسطة القريبة، كالمرآة، من وجود ارتكاز بعدم الفرق بين الصورة وذي الصورة؛ إذ على هذا الارتكاز يمكن الحكم بحرمة النظر إلى الصورة كحرمته إلى ذيها. وهذا الارتكاز إمّا راجع إلى ما قلناه سابقاً في التعليق الأوّل، فيكون العرف هو مرجعيّته، أو إلى هذه النظرية الأخيرة التي ترجع إلى تحديد ملاكات باب الستر والنظر، فيكون مآله إلى ارتكاز متشرّعي منطلق من فهم ـ ولو نسبي ـ للملاكات والخصوصيّات الراجعة إلى الأحكام.

ونتيجة البحث أنّ التعامل مع الصورة في مسألتي النظر والستر ـ دون اللمس ـ حكمه حكم التعامل مع ذي الصورة تماماً، بلا فرق بين الصور المتحرّكة والثابتة، وبين البثّ المباشر وغير المباشر.

النظر إلى الصورة مع عدم معرفة الناظر لصاحب الصورة

قلنا بأنّ بعض الفقهاء ذهب إلى تجويز النظر إلى الصورة مع عدم معرفة الناظر للمرأة التي في الصورة، ويجوز للمرأة إيصال أفلام الفيديو أو الكاميرا إليه لتظهير صور فوتوغرافية وغيرها لها.

والمستند في ذلك قد يكون وجود الواسطة البعيدة، وقد يكون أمراً آخر:

أ ـ أما إذا كان المدرك هو أصل وجود الواسطة فالمفترض عدم التمييز بين المعرفة وعدمها؛ لفرض أنّ العنصر المجوّز هو الواسطة. وهي موجودة في الحالين معاً، فلا معنى للتفصيل بين المعرفة وعدمها.

ب ـ وأما إذا كان المدرك أمراً آخر، فقد يقال:

أولاً: إنّ هناك انصرافاً في أدلّة الستر والنظر عن مثل الصورة التي لا يعرف الناظر إليها صاحبتها أصلاً، ولاسيما مع عدم إمكان المعرفة عرفاً، ومعه لا يكون المورد

مشمولاً للحكم بالحرمة.

ويجاب بأنّ سببَ هذا الانصراف ـ لو تمّ ـ عدمُ وجود مثل الصور ونحوها في عصر نزول الآيات وصدور الأحاديث، ومثله لا يقف مانعاً أمام الاستناد إلى إطلاق الأدلّة. ولهذا نحن ندّعي وضوح شمول الأدلّة للمورد، فإنّ الأمر بستر العورة لا يمتثل عندما يكشف الإنسان عورته في صورة أو فيلم متحرّك ويسلّمه لشخص لا يعرفه. ولم نجد في أيّ نصّ من النصوص المعتبرة أيّ قيد يتصل بمعروفية الناظر أو المنظور، بل على العكس من ذلك فإنّ مورد بعض الأدلّة قريب من المرأة غير المعروفة، ولم يسأل المعصوم الرواة عندما كانوا يستفهمون منه عن أحكام النظر عن مدى معرفتهم للمرأة المنظورة، فلو كان هناك تفصيل لما صحّ منه إطلاق الجواب. فعدم الاستفصال شاهد على عدم الفرق في الحكم بين الموردين.

من هنا لا نعتقد بوجود انصراف أساساً، فضلاً عن صيرورته مانعاً عن انعقاد الإطلاق. ولو صحّ الانصراف لجاز النظر المباشريّ إلى المرأة التي لا يعرفها، كما لو سترت وجهها وكشفت ساقيها أو يديها!! وهو ما لا يقول به أحدٌ في ما نعلم.

ثانياً: إنّ المستفاد من أدلّة الستر والنظر أنّ الحكم كان على أساس عنصرَي: الشهوة؛ والاحترام. ومن الواضح أنّ النظر إلى مثل صورة امرأةٍ لا يعرفها أساساً ليس فيه أيّة منافاة للمقصد من الحكم، ومعه فيحكم بالجواز لذلك.

ووفقاً لصحّة هذا الرأي، الذي ذهب إليه الشيخ منتظري، لا يبعد القول بصحّة التفصيل في الجملة، إذا تمّ الالتزام عرفاً بعدم إمكان المعرفة في المنظور القريب، بحيث لا تكون هذه المرأة ممَّن تقع في حيّز إمكان معرفتها من قبل الناظر، ولاسيما مع تعدّده. كما لابدّ من الأخذ بعين الاعتبار نوعية الصورة الملتقطة للمنظورة، فإنّ ذلك يساهم عرفاً في العنصرين المذكورين. فالقول بالجواز مطلقاً في حال عدم المعروفية غير سليم، ولو وفقاً لهذا الرأي، بل لابد من التفصيل في التفصيل.

نتيجة البحث

الذي يظهر بمراجعة الأدلّة في موضوعي الستر والنظر في الشريعة الإسلامية أنّ الحالة والمورد الذي تحكم الشريعة فيه بحرمة الكشف أو حرمة النظر لا تميّز فيه بين المباشرة وبين حالة وجود الواسطة القريبة جدّاً، كالنظارات، أو المنظار؛ والمتوسّطة القرب، كالمرآة، أو الماء الصافي؛ أو البعيدة، كالصور الفوتوغرافية، أو الأفلام، بلا فرق في ذلك بين البثّ المباشر وغير المباشر، وبين الصور المتحرّكة والثابتة، وبين معرفة الناظر للمنظور وعدمه، على تفصيل وفق بعض النظريات. ولا أقلّ من استدعاء ذلك الاحتياط الوجوبي في مقام إبداء الرأي لمن يتصدّى للإفتاء، بناءً على ثقافة الاحتياط الوجوبي. والله العالم.

الحجاب في الفقه الإسلامي

دراسة في كشف القدمين

السيد محمد حسين مرتضى[1]

مقدمة

إن من المسائل عامة البلوى مسألة كشف القدمين للمرأة أمام الأجنبي. ولقلّة الاعتناء بها ـ حتى في بعض الوسط الملتزم والمتديّن من النساء المسلمات، وخاصة القرويات ـ ارتأينا أن نبحث هذه المسألة بحثاً فقهياً موضوعياً. وكما أن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضاً كذلك هو فقه أهل بيت العصمة والطهارة يوضِّح بعضه بعضاً.

لا يخفى أن علماءنا في هذه المسألة ـ أي كشف القدمين أمام الأجنبي ـ على قسمين: قسم حكم بجواز الكشف والنظر؛ وقسم آخر حكم بوجوب الستر وحرمة النظر.

١ـ القول بجواز كشف القدمين للمرأة، الأدلّة والشواهد

أـ كتاب الله الكريم

الآية الأولى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ

(١) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، من لبنان.

زِينَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها﴾ (النور: ٣١).

قال في مقاييس اللغة: زين: الزاء والياء والنون أصل صحيح يدل على حسن الشيء وتحسينه[١]. وزينة بدنية كالقوة وطول القامة، وزينة خارجية كالمال والجاه...إلخ[٢].

وجاء في مجمع البحرين أن الزينة ما يتزيّن به الإنسان من حلي ولبس وأشباه ذلك[٣].

أقول: القرآن الكريم استعمل الزينة في عدة معانٍ:

الأوّل: إن الإنسان نفسه زينة. قال تعالى: **﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَياةِ الدُّنْيا﴾** (الكهف: ٤٦)، وقال تعالى: **﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَالْبَنِينَ﴾** (آل عمران: ١٤).

فهنا نفس الأولاد زينة، وخاصّة لوالديهم. وكذلك النساء.

الثاني: الزينة النفسية. قال تعالى: **﴿وَلكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾** (الحجرات: ٧).

الثالث: الزينة الخارجية من المال والحلي ونحوه. قال تعالى: **﴿فَخَرَجَ عَلى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾** (القصص: ٧٩)، إشارةً إلى قارون.

وهناك معانٍ أخرى لكن لا ربط لها ببحثنا. وعليه فما هو المراد من قوله تعالى: **﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾** (النور: ٣١)؟ هل هو نفس الأعضاء والبدن أو ما يتزيّن به مما هو خارج عن البدن، كالخضاب والكحل والذهب والخلخال، وما هو معمول لذلك؟ وجهان، بل قولان[٤].

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٣: مادة زين.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن، مادة: زين.

(٣) مجمع البحرين، مادة: زين.

(٤) هناك أقوال أخرى أعرضنا عنها؛ لأنّها خلاف المشهور بين العلماء؛ ولكونها غير منسجمة مع

فعلى التفسير الأوّل يكون استثناء ما ظهر في قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها**﴾ دالاً على أن المؤمنات وإن كنّ زينة بتمام الأعضاء إلا أن منها ما يكون زينة غير ظاهرة ومنها ما يكون زينة ظاهرة. ومن الواضح حينئذٍ أن المراد بالزينة الظاهرة ما كان ظاهراً في السابق قبل نزول الآية الشريفة بحسب العادة ومورد الابتلاء، وليس إلا مثل الوجه والكفين والقدمين؛ لكثرة الابتلاء والحاجة إلى كشف هذه الأمور، كما سيأتي إن شاء الله تعالى تفصيل ذلك في الاستدلال بالسيرة العملية. فقوله تعالى: ﴿**إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها**﴾ أي ما جرت العادة والجبلّة على ظهوره. وهذا هو المشهور بين الأصحاب، كما سيأتي إن شاء الله تعالى أيضاً.

وأما على التفسير الثاني فإنه يلزم تقدير شيء لإيجاد التناسب بين الحكم والموضوع، حيث لا وجه لحرمة إبداء ما يتزيّن به من تلك الأشياء بنفسها وذواتها، وعليه فالمراد من إبداء الزينة الظاهرة هو مواضع الكحل والخاتم والخضاب بالتقريب المتقدم.

وشمول هذا الوجه للقدمين مبنيٌّ على أن المرأة كانت تخضب كل بدنها حتى قدميها، والإسلام ندب إلى ذلك أيضاً[1].

وأما ما ذكره العلماء حول هذه الآية الشريفة فقد ذكر صاحب الرياض رحمه الله، عند قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها**﴾ (النور: ٣١)، بأنه الوجه والكفان، وزيد في بعضها ـ أي في بعض الروايات ـ القدمان أيضاً. وظاهر الكليني القول به. ولم أقف على مَنْ عداه قائلاً به على خلافه، وهو كون الوجه والكفين والقدمين من مواضع الزينة الظاهرة. ولم يتم ذلك إلا على تقدير كون دروعهنّ يومئذٍ غير ساترة للمواضع المزبورة[2].

ظاهر الآية الشريفة.

(١) راجع: الوسائل ١، باب ٣٥ و٤١ من أبواب آداب الحمام.

(٢) رياض المسائل ١: ١٣٥، ط حجرية، كتاب الصلاة ـ في الستر.

وقال المحقق الكركي رحمه الله: فُسّر قوله تعالى: ﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها﴾ بالوجه والكفين، والمشهور بين الأصحاب استثناء القدمين أيضاً؛ لبدوهما غالباً[١].

أقول: والذي يؤيد أن القدمين من الظواهر المكشوفة ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام حول علّة الوضوء، حيث قال: «ويمسح الرأس والقدمين؛ لأنّهما ظاهران مكشوفان يستقبل بهما كل حالاته»[٢]، وسيأتي الحديث عن هذه الرواية في البحث الروائي إن شاء الله تعالى.

وقال العلامة الطباطبائي رحمه الله، في ذيل قوله تعالى: ﴿إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها﴾: وقد استثنى الله سبحانه منها ما ظهر، وقد وردت الرواية أن المراد بما ظهر منها الوجه والكفان والقدمان[٣].

أقول: أشار بقوله: «وقد وردت الرواية» إلى رواية مروك بن عبيد الآتية.

وفي تفسير «الكشاف»: إن المرأة لا تجد بُدّاً من مزاولة الأشياء بيديها، ومن الحاجة إلى كشف وجهها، خصوصاً في الشهادة والمحاكمة والنكاح، وتضطر إلى المشي في الطرقات وظهور قدميها، وخاصّة الفقيرات منهنّ، وهذا معنى قوله: ﴿إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها﴾، يعني إلا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره، والأصل فيه الظهور[٤].

فتحصل مما تقدم أن الظاهر من قوله تعالى: ﴿إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها﴾ هو الوجه والكفان والقدمان.

الآية الثانية التي تدلّ على الجواز قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْواجِكَ وَبَناتِكَ وَنِساءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ ذلِكَ أَدْنى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكانَ اللهُ

---

(١) جامع المقاصد ٢: ٧٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١، باب ١٢، حديث ٢.

(٣) تفسير الميزان ١٥: ١١١.

(٤) تفسير الكشاف ٣: ٢٣١.

غَفُوراً رَحِيماً﴾ (الأحزاب: ٥٩).

وهذه الآية الكريمة أوضح دلالة على وجوب الحجاب على المرأة.

وعلى كل حال فإن أقصى ما فسّر به الجلباب أنه القميص أو الثوب المشتمل على الجسد كلّه، ومن الواضح حينئذٍ أن هذا الستر لا يستر القدمين، وخاصّة حال المشي، فإنّ الثوب مهما كان طويلاً فإنه يرجع إلى الوراء حال المشي فالأقدام تظهر لا محالة. وهذا مشاهد بالعيان، ولا يحتاج إلى مزيد بيان.

قال في «الرياض»: والذي نشاهد من نساء الأعراب في زماننا هذا عدم ستر دروعهنّ لأقدامهنّ أصلاً، ولو كانت واسعة ذيلاً، بل لو زادت السعة إلى جرّ الأذيال على الأرض لم تستر الأقدام بجميعها، بل تبدو منها شيء ولو رؤوسها حالة المشي[1].

وحينئذٍ فعندما كان الواجب على المرأة أن تتجلبب، بأن تستر رأسها وبدنها، فإن القدمين خارجتان بالتخصُّص لا بالتخصيص، ولذا لا تحتاجان إلى دليل على الجواز. ومن هنا كان جواز الكشف موافقاً للأصل.

فالحكم بجواز كشف القدمين للمرأة من خلال هذه الآية الشريفة واضح بالبداهة.

ب. السنّة الشريفة

١ـ في الكافي: عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ما يحلُّ للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً؟ قال: «الوجه والكفان والقدمان»[2].

وأما الصدوق رحمه الله فقد رواها على الشكل التالي: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد، عن مروك بن عبيد، عن بعض

(١) رياض المسائل ١: ١٣٥.

(٢) فروع الكافي، كتاب النكاح، باب ما يحلّ النظر إليه من المرأة، حديث ٢.

أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ما للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن لها بمحرم، قال: «الوجه والكفين والقدمين»(١).

وهذه الرواية من ناحية الدلالة واضحة في جواز كشف القدمين للمرأة. وأما من ناحية السند فهي مرسلةٌ، لكن وُجّهت بوجوه؛ لتبيين اعتبارها:

الأول: إنها رويت في «الكافي» و«الخصال»، وهما من الكتب المعتبرة عند أصحابنا، المحكوم بصحة ما جاء فيهما، وخصوصاً «الكافي»، حيث ذكر غير واحد من الأعلام أن روايات الكافي كلها صحيحة، ولا مجال لرمي شيء منها بالضعف، حتى قال المحقق الأصولي الشيخ محمد حسين النائيني رحمه الله: «إن المناقشة في أسناد روايات الكافي حرفة العاجز»(٢).

أقول: مستند هذه الطائفة من الأعلام هو ما جاء في مقدمة الكافي وغيره من الكتب المعتبرة بأن أصحابها لم يودعوا فيها إلا الأحاديث المعتبرة.

الثاني: ما ذكره عدة من الأعلام من أن هذه الرواية، وإن كانت مرسلة، إلا أنّ في السند أحمد بن محمد بن عيسى، الذي أخرج البرقي من «قم»؛ لنقله الرواية عن الضعاف، فاشتمال السند على أحمد يجبر الإرسال. كما أن نقله عن مروك دليل على أنه معتمد. مضافاً إلى تعبير أهل الرجال عنه بأنه شيخٌ صدوقٌ. فالرواية من جهة السند غير قابلة للمناقشة(٣).

الثالث: إنه تارة يكون رواة الرواية المرسلة كلهم ثقات؛ وأخرى يكون كلهم أو

---

(١) الخصال، باب الخمسة: للرجل أن يرى من المرأة التي ليست له بمحرم خمسة أشياء ١: ٣٠٢، حديث ٧٨.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٨٧.

(٣) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة ـ كتاب الصلاة ١: ٥٨٩. ومثله: مستمسك العروة الوثقى ٥: ٢٤٥.

بعضهم ضعاف. ولا كلام في القسم الثاني؛ وإنّما الكلام في القسم الأول، وهو على أنحاء؛ حيث تارة يكون الإرسال على نحو: عن بعض أصحابنا؛ وأخرى: عن بعض الأصحاب؛ وثالثة: عن رجل، وهكذا.... ومحطّ البحث هنا هو النحو الأول، فعندها نقول: ما هو الدافع والباعث الذي ألجأ الراوي الأول لأن يقول: عن بعض أصحابنا، ولم يقل: عن فلان ويذكر اسمه؛ لأنه يعرفه، وإلا لما أضاف الصاحب إلى ضمير جمع المتكلم. فهنا احتمالات: **الأول**: أن تكون النكتة في الراوي، وأنه لا يجب ذكر اسم ذلك الشخص؛ لبعض الاعتبارات عنده، نظير: ما يحصل كثيراً في وسط علمائنا في كتبهم وتدريسهم، حيث يذكرون مطلباً، ثم يقولون: هذا ما ذكره بعض الأعلام، ونحو ذلك، ولا يذكرون اسمه، والحال أنهم يعرفونه. **الثاني**: أن تكون النكتة في طرف المروي عنه، وأنه لا يجب أن يُذكر اسمه؛ إما لعدم حب الإظهار؛ وإما لخوف أن يعرف أنه من أصحاب أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، فيلاحق من قبل السلطات الحاكمة آنذاك. ولعلّ هذا هو الأقرب؛ حيث كانت التقية على أشدّها زمن الأئمة عليهم السلام.

إذاً لعدم ذكر اسم الراوي الذي يروي مباشرة عن المعصوم سبب ونكتة، لا أنه حصل عبثاً وعفوياً. وهذه النكتة بجميع احتمالاتها التي ذكرناها تجعل الرواية معتبرة؛ لأنها تكشف عن حسن ظاهر الراوي. وبعيد جداً أن يكون كاذباً على أهل البيت عليهم السلام ثم يروي الثقة والصدوق عنه، ويقول: عن بعض أصحابنا.

وهذا وجه حسن، وإن كنت لم أجد من تعرَّض له. وعليه فالإرسال منجبر وغير ضار بالأخذ بالرواية، ولذا عمل بها جماعة من المحققين، كما تقدم عن العلامة الطباطبائي رحمه الله وغيره.

٢ـ وأما الرواية الثانية التي تدل على الجواز فقد ذكرها الشيخ الصدوق رحمه الله، حيث قال: كتب أبو الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام إلى محمد بن سنان في ما كتب من جواب مسألة: «أن علّة الوضوء التي من أجلها صار على العبد غسل الوجه والذراعين

ومسح الرأس والقدمين فلقيامه بين يدي الله تعالى، واستقباله إياه بجوارحه الظاهرة، وملاقاته بها الكرام الكاتبين، فيغسل الوجه للسجود والخضوع، ويغسل اليدين؛ ليقلّبهما ويرغب بهما ويرهب ويتبتّل، ويمسح الرأس والقدمين؛ لأنّهما ظاهران مكشوفان، يستقبل بهما كل حالاته، وليس فيهما من الخضوع والتبتل ما في الوجه والذراعين»[(١)].

أقول: للصدوق طريقان إلى محمد بن سنان: أحدهما: صحيح معتبر، أو حسن كالصحيح، وهو الذي رواه عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن سنان.

وأما في العيون فقد رواه بعدة أسانيد.

وعلى أية حال فالكلام كل الكلام في محمد بن سنان، وهو أبو جعفر الزاهري الخزاعي. والفقهاء فيه في حيص وبيص؛ فذهب المشهور منهم إلى تضعيفه؛ تمسكاً باتهامه بالغلو؛ والقول الثاني: إنه ثقة، صحيح الاعتقاد، جليل، ومورد ألطاف الأئمة عليهم السلام. ولقد سمعتُ يوماً بعض المتألهين ينقل عن بعض أولياء الله المقرّبين، الذي كان بعض الأعلام يمسح تراب خفّه بحنك عمامته، أن ذنب محمد بن سنان هو روايته للمطالب والمضامين العالية التي لا يدركها إلا أرباب الحكمة المتعالية. ومن طريف ما اتفق لبعض العارفين أنه تفأّل لاستعلام حال محمد بن سنان من الكتاب العزيز فكان ما وقع عليه النظر ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ**﴾ (فاطر: ٢٨)[(٢)].

أقول: القول الثاني هو المعتمد. كيف وقد روى عنه جمٌّ غفير من أجلاء أصحابنا، فضلاً عن بعض الصحاح التي ذكرت عنه أنه كان من المرضيين عند أئمتنا عليهم السلام ومن الأوفياء لهم[(٣)].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٥، باب علّة الوضوء؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٨٩.

(٢) تنقيح المقال ٣: ١٢٩، ط حجرية، نقلاً عن العلامة الطباطبائي.

(٣) راجع: معجم رجال الحديث ١٦: ١٥٣ ـ ١٥٤.

وأما متن الرواية فقوله‌عليه‌السلام: «لأنّهما ظاهران مكشوفان»، أي مكشوفان للعيان. وإطلاق الكشف على رأس الرجل وقدميه حقيقي، وعلى المرأة إما من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، حيث يجب عليها تغطية رأسها من غير خلاف بين المسلمين، أو مما يشبه اللف والنشر المرتَّب، فيختص الكشف بالقدمين. ثم إن في قوله‌عليه‌السلام: «يستقبل بهما كل حالاته» تلميحٌ آخر إلى ما نحن فيه.

ومن خلال هاتين الفقرتين، وخاصّة الأولى، نستكشف جواز كشف القدمين للمرأة؛ لأنّ الرواية تذكر تعليلاً عاماً للوضوء، وهو يشمل المرأة أيضاً، ولا خصوصية للرجل بعد وحدة الوضوء بينهما.

ج. السيرة العملية

ذكروا في المعتبر والمنتهى وغيرهما أن الحاجة ماسة إلى إظهار الوجه والكفين غالباً، للأخذ والإعطاء، فليست من العورة؛ وأن ابن عباس فسّر بها قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها**﴾؛ وأنه يحرم سترها بالنقاب في الإحرام؛ وأن ظهر القدمين كالكفين في الظهور غالباً[1].

وذكر في «مفتاح الكرامة» أن جواز النظر إلى القدمين موافق للأصل، وشيوع مشيهن حافيات في جميع الأعصار، وأوليتهما بالترخيص من الوجه[2].

وقال العلامة في «المختلف»، عند ذكره لستر العورة في الصلاة بالنسبة للمرأة: إن الوجه لا يجب ستره بإجماع علماء الإسلام. وكذا الكفّان عندنا؛ لأنهما ليسا بعورة؛ إذ الغالب كشفهما دائماً؛ لأن الحاجة داعية إلى ذلك للأخذ والعطاء وقضاء المهام. وكذا الرجلان، بل كشفهما أغلب في العبادة[3].

---

(١) عن مفتاح الكرامة ٢: ١٦٨، كتاب الصلاة، في ستر العورة.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) المختلف، كتاب الصلاة، الفصل الثالث في لباس المصلي: ٨٣، ط حجرية.

وقال في «التذكرة»: وعورة المرأة جميع بدنها إلا الوجه؛ بإجماع علماء الأمصار.... وأما الكفان فكالوجه عند علمائنا أجمع.... وأما القدمان فالظاهر عدم وجوب سترهما ـ وبه قال أبو حنيفة والثوري والمزني ـ؛ لأن القدمين تظهر منها في العادة، فلم تكن عورة كالكفين(١).

وفي «مرآة العقول»: عن بعضهم: إن المرأة لا تجد بدّاً من مزاولة الأمور بيديها، ومن الحاجة إلى كشف وجهها وظهور قدميها عند المشي في الطرقات، وخاصّة الفقيرات منهنّ، وهذا استثناء للظاهر، فلا يحرم(٢).

أقول: لعله أشار بهذا البعض إلى الزمخشري في تفسيره، حيث تقدمت عبارته التي هي نفس هذه العبارة، مع تغيير يسير. والأمر سهل.

وقال الآلوسي البغدادي بأنّ الحرج في سترهما (أي القدمين) أشدّ من الحرج في ستر الكفين، ولاسيما بالنسبة إلى أكثر نساء العرب الفقيرات اللاتي يمشين لقضاء مصالحهن في الطرقات(٣).

فتحصل أن السيرة العملية قائمة على كشف المرأة لقدميها؛ إما للعادة والجبلة؛ أو لفقرهن؛ أو للحرج الشديد. وقد قال تعالى في محكم كتابه: ﴿**ما يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ**﴾ (المائدة: ٦)، وقال: ﴿**وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾، ثم يقول تعالى في آية أخرى: ﴿**يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ (الحج: ٧٨). مضافاً إلى ذلك لم يأتِ ردعٌ من قبل الأئمة عليهم السلام ـ حسب ما وصل إلينا ـ ينهى عن كشف القدمين للمرأة.

---

(١) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦ ـ ٤٤٧.

(٢) مرآة العقول ٢٠: ٣٤٢.

(٣) روح المعاني ١٨: ١٤١.

د. عدم ورود نصّ شرعي خاص

إن عدم ذكر الجوارب في السنّة النبوية أو في أَثَرٍ عن الصدر الأول للإسلام يكشف عن أنها لم تكن متعارفة. ولما كان من الواضح أن ستر القدمين للمرأة لا يتم إلا بالجوارب فهذا يعني أنها كانت مكشوفة ظاهراً في ذلك الوقت، أعني زمن التشريع. فقد ذكر القرآن الكريم والسنّة الشريفة لباس المرأة الواجب والمستحب، كالخمار والجلباب والسراويل ونحوها، لكن لم يصل إلينا أنه تعرض لذكر الجوارب. والذي يؤيد عدم تداول الجوارب في ذلك العصر أن كلمة جوارب معرَّبة، وليست كلمة عربية، وهذا يكشف عن أن الجوارب ليست من لبس العرب. والظاهر ـ بحسب التتبع ـ أن الجوارب عُرفت في العصر الأموي، بعد أن فتح المسلمون بلاد فارس والإفرنج.

وعلى أية حال فلو كان ستر القدمين واجباً، وهو يتوقف على الجوارب غالباً، ولم تكن زمن التشريع، فإنّه يلزم نوع مشقة وحرج على المرأة، وهما منفيان بصريح القرآن الكريم.

هـ. نصوص المشي حافياً في الحج

إن ما ورد من استحباب اختيار المشي في الحج على الركوب، والحفا على الانتعال[1]، غير مقيِّد لهذا الحكم بالرجال، بل هو عام يشمل المرأة أيضاً. ولعل ما هو المتعارف في عصرنا عند بعض النساء المؤمنات يرجع أصله إلى هذه المسألة، حيث تذهبن حافيات إلى بعض المشاهد المشرفة، وبعضٌ منهنّ ينذرن أن يذهبن كذلك؛ وذلك لما هو المرتكز عندهن أن هذا الفعل راجحٌ في الشريعة الإسلامية.

---

(١) الوسائل ٨: ٥٤، باب ٣٢.

وعليه فلو كان كشف القدمين محرَّماً لما تلاءم مع استحباب مشي المرأة حافية إلى الحج.

و. حرمة لبس الخفين في الحج

إنّ من المحرَّمات على المحرم لبس الخفين وكل ما يستر ظهر القدمين. وفقهاؤنا الأجلاء بين من جعل هذا الحكم مختصاً بالرجال فقط، وهم الأكثر؛ وبين معمِّم له بحيث يشمل النساء أيضاً، كما عن ظاهر النهاية والمبسوط، بل أظهر منهما ما في «الوسيلة»؛ لعموم الأخبار والفتاوى وقاعدة الاشتراك[١].

فبناءً على وجوب كشف ظهر القدم للمرأة، مع استلزامه لرؤية الأجنبي له، وخاصة عند الطواف، نعرف أن كشف القدمين مطلقاً جائز؛ لأنه لا يتلاءم وجوب الكشف مع وجوب ستره عن الأجنبي.

وأما الذين قالوا باختصاص هذا الحكم بالرجال فقط فقد قالوا: وأما النساء فجائز لهن كشف القدمين. مع أن الجواز هنا أيضاً لا يتلاءم مع الحكم بوجوب ستره عن الأجنبي لو قيل به، وإلا لصحّ أن يقال: يجوز للمرأة أن تمشي في الشارع مكشوفة الرأس، ويكون المراد أنه يجوز ذلك لخلو الشارع من ناظر أجنبي. فكذلك في الإحرام، حيث لم يذكر الفقهاء عقيب الحكم بجواز كشف ظهر القدم للمرأة بأنه مع وجود ناظر أجنبي يحرم الكشف، كما ذكر من يقول بوجوب ستر الوجه للمرأة عن الناظر الأجنبي عقيب مسألة حرمة تغطية الوجه للمرأة المحرمة بأنه: للمرأة المحرمة أن تتحجب من الأجنبي بأن تنزل ما على رأسها من الخمار...[٢].

---

(١) راجع: الجواهر ١٨: ٣٥١.

(٢) مناسك الحج للسيد الخوئي.

وعلى أية حال فمن خلال هذه المسألة نستكشف أن كشف القدمين أمر متعارف، وخاصّة على القول بحرمة ستر ظهر القدم للمرأة المحرمة.

ز. أصل البراءة

وهو أنه عندما شُرّع الحجاب والستر على المرأة نشك في شموله للقدمين، وحيث لا تصريح ولا تلويح في البين يدلّ على ستر القدمين كان الأصل هو الجواز. وما قيل أو يمكن أن يقال في الوجوب غير تام، كما سوف يأتي إن شاء الله تعالى.

هذا بعض ما توصلنا إليه من الأدلّة والمؤيِّدات لأصل هذه المسألة.

٢. القول بعدم جواز كشف القدمين، شواهد ومناقشات

أما الذين حكموا بعدم جواز الكشف فأدلّتهم على الشكل التالي:

أ. المرأة عورة

جاء في بعض الروايات: «المرأة عيّ وعورة، فاستروا العورة في البيوت»[١].

وهذا يدل على وجوب ستر المرأة لجميع بدنها، حتى قدميها؛ لأنّها كلها عورة.

وفيه: **أولاً**: إنّ هناك فرقاً بين أن يقول المعصوم: «المرأة عورة» وبين «المرأة كلّها عورة»، حيث إن الجملة الأولى قضية مهملة، أي إن المرأة بشكل عام عورة، لا أنها كلها عورة. وهذا من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ**﴾ (العصر: ١ ـ ٢).

والذي يرشد إلى هذا قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها**﴾، وما حكم به الفقهاء في الصلاة من جواز كشف المرأة وجهها وكفيها وقدميها، محتجين بأن هذه الأمور ليست بعورة محرمة، أو ليست بعورة أصلاً، وكذلك في إحرام المرأة حيث وجب عليها كشف

(١) الوسائل، كتاب النكاح، باب ٢٤ من أبواب مقدماته وآدابه، حديث ٤ و٦.

وجهها، وهذا لا يتلاءم مع كونه عورة. قال العلامة البحراني رحمه الله في «الحدائق»، بعد أن ذكر مرسلة مروك بن عبيد القائلة بجواز النظر إلى الوجه والكفين والقدمين من المرأة: «والرواية كما ترى صريحة في استثنائه (أي النظر إلى القدمين) أيضاً. ويؤيده ما صرّحوا به في كتاب الصلاة، حيث المشهور أن بدن المرأة كلّه عورة ما خلا الوجه والكفين والقدمين، فلم يوجبوا ستره في الصلاة، وهو أظهر ظاهر في تجويزهم النظر إلى هذه الثلاثة المذكورة[(١)].

وقال العلامة النراقي رحمه الله في «مستند الشيعة» بأنّه لا ملازمة بين أن تكون المرأة عورة وبين جواز كشف بعض الأمور منها. ولو سُلّمت فيُمنع كونها (أي القدمين) عورة؛ لعدم القطع بكون المرأة بجملتها عورة، ودعوى صدق العورة عليها كلّها لغة وعرفاً ممنوعة جداً[(٢)].

أقول: قال في النهاية: العورات: جمع عَوْرة، وهي كل ما يستحيا منه إذا ظهر، وهي من الرجل ما بين السرّة والركبة، ومن المرأة الحرّة جميع جسدها إلا الوجه واليدين إلى الكوعين، وفي أخمصها خلاف[(٣)].

وفي مفردات الراغب: العورة سوأة الإنسان، وذلك كناية، وأصلها من العار؛ وذلك لما يلحق في ظهوره من العار، أي المذمة[(٤)]. وبناءً على هذا التفسير اللغوي فإن القدم لا يلزم من ظهورها حياء أو عار ومذمة، كيف وأكثر مشيهنّ في ذلك الوقت حفاة، كما تقدم من صاحب المفتاح وغيره، بل هو الشائع بينهن في جميع الأعصار.

ثم مضافاً إلى ما تقدم فإنه عندما نلاحظ ذيل الرواية، حيث ورد: «... فاستروا

---

(١) الحدائق الناضرة ٢٣: ٥٤.

(٢) مستند الشيعة، كتاب الصلاة ١: ٢٧٥، ط حجرية.

(٣) النهاية لابن الأثير ٣: ٣١٩، مادة: عور.

(٤) مفردات الراغب: ٣٦٥.

العورة في البيوت» نجد أن الحديث يريد أن يقول شيئاً آخر، وهو أن المرأة بما هي امرأة ينبغي أن تكون مخدّرة، وأن لا تخرج من بيتها إلا لضرورة؛ لأن خروجها متى شاءت يجلب المذمة والعار لأوليائها؛ وذلك للغيرة المطلوبة في الرجال، ولذا كان الخطاب لهم، لا أن المرأة عورة، أي يجب ستر كل بدنها أو بعضه. فالحديث غير ناظر إلى وجوب ستر المرأة لبدنها ومقدار الستر، وإنّما هو ناظر إلى الغيرة والمحافظة على المرأة من قبل أوليائها. ويؤيد هذا قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «للمرأة عشر عورات، فإذا زوجت سترت لها عورة واحدة، وإذا ماتت سترت عوراتها كلّها»[1].

وقال ابن الأثير، عند ذكر حديث «إن المرأة عورة»: «جعلها نفسها عورة؛ لأنّها إذا ظهرت يستحيا منها كما يستحيا من العورة إذا ظهرت»[2].

وعليه فهذا الحديث ليس دليلاً على المدعى، بل هو ناظر إلى أمر آخر.

ب. نصوص لبس الدرع والقميص

يستند هنا أيضاً إلى ما دلّ على وجوب الدرع والقميص، حيث إن دروعهنّ كانت مفضية إلى أقدامهن، كما يشاهد الحال في نساء أكثر الأعراب. وهذا ما ذكره العلامة النراقي رحمه الله، ثم أجاب عنه بأنه قد يدعى ظهور عدم لزوم سترهما منه، ولو منع هذا الظهور فلا شك في عدم ظهور اللزوم، ومن أين عُلم أن ثياب النساء في وقت الأخبار كانت طويلة هذا القدر، بل إن كثيراً من علماء العرب، الذين هم أكثر اطّلاعاً وأقرب زماناً منّا لذاك الوقت وأعرف بعادة نساء العرب، لم يحتمل ذلك، بل منهم من صرّح بخلافه. قال في المنتهى: وليس القميص غالباً ساتراً لظهر القدمين، انتهى. وأما

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٣٩، حديث ١١٦.

(٢) النهاية لابن الأثير ٣: ٣١٩، مادة: عور.

الاعتماد على عرف اليوم فلا وجه له. مع أن المشاهد منهن في زماننا هذا عدم ستر قميصهن لأقدامهن، وإن كانت طويلة بحيث تجرّ على الأرض، فإنها لا تستر رؤوس الأقدام، وهذا القدر كافٍ في استثناء القدمين بجميعها؛ لعدم القائل بالفرق. فلا يتمّ الاستدلال مطلقاً[١].

أقول: لقد ذكر هذا الجواب كل من حكم بجواز كشف القدمين للمرأة في الصلة. وهو متين غير قابل للمناقشة؛ لأنه اعتمد على المشاهدة والتجربة. وإني لأعجب من الذين جعلوا هذا دليلاً على جواز كشف القدمين للمرأة في الصلاة، ولم يحكموا بالجواز في غيرها، مع أنه بطريق أولى؛ حيث إن هذا اللباس هو الساتر الوحيد في تلك الأعصار.

ج. ضعف مستند الترخيص

يُدَّعى هنا قصور رواية مروك بن عبيد المتقدِّمة من جهة إرسالها. وفيه: إنها صُحِّحت بعدة وجوه لا بأس ببعضها، والمشهور من الأصحاب العمل بها، كما تقدم عن المحقق الثاني وصاحب الرياض، وهذا يجبر إرسالها كما لا يخفى. مضافاً إلى أن هذه الرواية ليست هي الدليل الوحيد حتى يحكم بعدم الجواز، فقد تقدم عدّة أدلّة قوية ومحكمة ـ غير رواية مروك ـ تدلّ على الجواز.

كما قد يقال بأنّ السيرة العملية المتشرعية في إظهار النساء الملتزمات لظاهر أقدامهن غير واضحة بعد فرض أن ستر القدم أمرٌ مُيَسَّرٌ عادة للمرأة، بخلاف الوجه والكفين[٢].

وهذا الدليل غير تام؛ والسبب في ذلك أنّ ما تقدم عن صاحب المفتاح وغيره من شيوع مشي النساء حفاة في جميع الأعصار دليل على وجود هذه السيرة عند الملتزمات

---

(١) مستند الشيعة، كتاب الصلاة ١: ٢٧٥.

(٢) هذا الوجه ذكره بعض أساتذتنا حفظهم الله تعالى.

منهن أيضاً؛ لأن كلامهﷺ وكلام غيره غير ناظر إلى النساء غير الملتزمات اللاتي لا يراعين الحجاب، وإلا لما كان كلامهم دليلاً على مدعاهم. مضافاً إلى ذلك ما ذكره المحقق الثانيﷺ وغيره من أن المشهور بين الأصحاب استثناء القدمين أيضاً؛ لبدوهما غالباً، وهذا ناظر إلى النساء الملتزمات؛ لأن المرأة غير الملتزمة بالحجاب وبتعاليم الإسلام تبدي أكثر من ذلك بكثير. وما يشاهد في عصرنا الحاضر من غير الملتزمات دليل على ما ذكرناه.

وأما كون ستر القدم أمر مُيَسّر عادة فهو كذلك في عصرنا الحاضر؛ لتوفر الجوارب، وأما في زمن التشريع وعدم توفرها، بل وجودها، فكيف يكون أمراً ميسّراً؟!

هذا وقد تقدم عن بعضهم أن الحرج في سترهما (أي القدمين) أشدّ من الحرج في ستر الكفين. وأهل البيت أدرى بما فيه. وعليه فلا يمكن مقايسة اللباس الساتر في هذا العصر وتنوعه على عصر زمن التكليف.

د. الإجماع

ربما يدعى الإجماع على عدم جواز كشف القدمين أمام الأجنبي. وأنت خبير بأن هذا، فضلاً عن كونه مدركياً، والمنقول منه غير مقبول، غير تام؛ لما ذكره المحقق الثاني وصاحب الرياض من أن مشهور الأصحاب هو على استثناء القدمين أيضاً.

وعليه فدعوى الإجماع غير تامة، والثابت هو خلاف ذلك.

هذا حاصل أدلة المانعين والرد عليها.

ولا بأس في آخر المطاف أن نذكر بعض آراء الفقهاء الذين لم نتعرض لرأيهم خلال هذا البحث، والذين حكموا بجواز كشف القدمين للمرأة.

قال صاحب الجواهرﷺ، بعد أن ذكر جواز كشف المرأة لوجهها وكفيها وقدميها في الصلاة، وقال بأنّه المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً: وقد ظهر ذلك كله بحمد

الله ما يجب على المرأة ستره للصلاة، من غير فرق بين وجود الناظر وعدمه وما لا يجب[(١)].

وقال الشيخ جعفر الغطاء رحمه الله: يستثنى من بدن المرأة وبدن الرجل في إباحة النظر، دون اللمس، مع المخالفة وعدم المحرمية، الوجه، وهو ما يواجه به، فيكون أوسع من وجه الوضوء، فالجسد والشعر والأذنان والنزعتان واجبة الستر، بخلاف العذار والصدغين والبياض أمام الأذنين، ويستثنى الكفّان المحدودان من الطرفين بالزندين وأطراف الأنامل، ولحوق ظاهر القدمين قوي... يقول رحمه الله: وعورة الرجل في النظر بالنسبة إلى المحترم والمماثل مساوية لعورته في الصلاة، وبالنسبة إلى غيرهما أوسع منها، وعورة المرأة بالنسبة إلى المماثل والمحارم أخص من عورة الصلاة، وبالنسبة إلى غيرهما مساوية على الأقوى[(٢)].

وقال العلامة الشيخ محمد جواد مغنية العاملي رحمه الله: ويجب على المرأة أن تستر جميع بدنها إلا الوجه والكفين وظهر القدمين، في الصلاة وغير الصلاة، مع وجود الناظر المحترم[(٣)].

وذكر العلامة السيد محمد حسين فضل الله، في استفتاء حول وجوب ستر القدمين على المرأة: الأحوط لها الستر، وإن كان للجواز وجه[(٤)].

نتيجة البحث

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن كشف القدمين للمرأة أمام الأجنبي جائز؛ لما تقدم

---

(١) الجواهر، كتاب الصلاة ٨: ١٧٤.

(٢) كشف الغطاء، كتاب الصلاة، ما يستثنى من العورة.

(٣) فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ١: ١٥٢، كتاب الصلاة.

(٤) المسائل الفقهية: ٢٤٣، الباب الثالث، الفصل الأول، المبحث الأوّل في النظر واللمس.

من الأدلّة المتينة حسب بحثنا الموضوعي لها؛ وأنّه مذهب المشهور من أصحابنا؛ وأن أدلّة المانعين غير تامة. بل لعلّه لو تنبّهوا إلى كلّ الأدلّة والمؤيدات التي تقول بالجواز ـ كما سبرناها ـ لحكموا أيضاً بحكم المشهور من الأصحاب. ولو أمكن الخلاف في مسألة جواز كشف الوجه والكفين للمرأة فإنّه لا ينبغي أن يكون في مسألة جواز كشف القدمين؛ لما تقدم والله تعالى العالم بحقائق الأمور. نعم، يبقى الاحتياط حسناً على كل حال، والحمد لله رب العالمين.

الستر في الصلاة

هل يجب على المرأة ستر رأسها في الصلاة؟

الشيخ أحمد عابديني[1]

مقدمة

كثيراً ما يسأل هل يجب على المرأة ستر رأسها في الصلاة؟ وإذا قيل: نعم يُسأل: لماذا؟ ولا سيما إذا لم يكن هناك ناظر، بل هي تصلي في الغرفة المغلقة الأبواب، ولا يستطيع أحدٌ أن يدخل عليها.

ويُسأل: هل الله وملائكته غير محارم؟ وهل يجب الستر عنهم؟ فإن كان ذلك صحيحاً فلماذا لا تحتجب المرأة في كل وقت وفي كل آن؟

وقد كنت مترصداً لأن أجد فرصة حتى أبحث في هذه المسألة، إلى أن اشتغلت بالبحث حول سورة النور، وقد آل إلى البحث عن حكمة الحجاب، ولماذا لا يجب على الأمة ستر رأسها في الصلاة وأمام الأجانب، وحكمة التفاوت بين الأمة والحرة. وقد

(١) باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في مدينة أصفهان.

التقيت بالخبرين الموثَّقين المنقولين في كتب أصحابنا، الدالين على جواز أن تكشف المرأة المسلمة رأسها في الصلاة. وفي قبالها روايات كثيرة دالة على وجوب ستر رأسها فيها. ثم نظرت في كتب أصحابنا الإمامية، فرأيت أنهم حملوا هذين الخبرين على محامل بعيدة، مثل: المرأة الصغيرة غير البالغة، أو الأمة، أو الاضطرار، أو على الصلاة النافلة، أو محامل أبعد منها[1]. فجاء في ذهني احتمال آخر، لعله يكون أقرب مما قيل، وهو أن الروايات الكثيرة، الدالة على وجوب ستر رأسها في الصلاة، تحمل على ما إذا رآها ناظر محترم أو ناظر غير محرم، وأما الروايتان فتحملان على ما إذا كانت وحيدة ولا يراها أحد، أو لا يراها غير محرم.

ثم راجعت الكتب الفقهية، فرأيت في «مختلف الشيعة»، الذي وضع لنقل المسائل الخلافية بين فقهاء الشيعة، «مسألة ٥٤: المشهور بين علمائنا وجوب ستر الرأس للحرة البالغة»، ففهمتُ منها أن المسألة خلافية بين الشيعة، ولم يكن إجماعاً قطعياً، أو ضرورياً من ضروريات المذهب. ثم رأيت بعض العلماء الشيعة قد مال إلى هذا[2].

فبادرت إلى كتابة ما جاء به من الدليل أو الأصل، الدال على عدم وجوب ستر المرأة رأسها، ولكن مع هذا أحب لهنّ الاحتياط؛ لكثرة الروايات والفتاوى، ولتناسب الستر مع طبيعتهن، ولأنّ الإفتاء بكشف الرأس مرجوحٌ جداً.

فليس الهدف من كتابة هذا البحث ترغيب المرأة بكشف رأسها في الصلاة، بل هدفها فتح باب جديد أمام الذين يقولون: لماذا يجب على المرأة ستر رأسها؟، قائلاً لهم: إن هذا ليس حكماً صادراً من الله أو من الدين يقيناً، بل هو فهم فهمه الفقهاء من الجمع بين الروايات، وهذا الفهم مطابق للاحتياط.

(١) راجع في هذا المجال: جواهر الكلام ٨: ١٦٥.

(٢) راجع: مدارك الأحكام ٣: ١٨٨ ـ ١٨٩.

مستندات وجوب الستر في الصلاة وعدمه

لا يلزم علينا أن نأتي بكل الروايات؛ إذ أكثرها دالٌّ على وجوب أن تلبس الحرة ثلاثة أثواب: الدرع؛ والإزار؛ والقناع[(١)]، أو الثوبين: الدرع؛ والخمار[(٢)]، أو درع وملحفة تلفّ بها أو تنشرها على رأسها[(٣)]. فكأن وجوب كون الحرة ذات قناع أو خمار أو ملحفة على رأسها واضح، ولكن هل يجب ستر كل رأسها، وأيضاً عنقها؟ فهذه الأخبار لا تدل عليها بالصراحة؛ إذ يصدق أنها لبست الملحفة مع أن بعض رأسها أو عنقها مشكوفٌ، ولكن على أية حال إن ستر الحرة رأسها مطابق للاحتياط، ومجمع عليه، فما يهمّنا الآن أن نأتي بأدلّة أخرى مخالفة لهذه الأدلة.

١ ـ عنه [أي سعد بن عبد الله]، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن عبد الله الأنصاري، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس للمرأة المسلمة الحرة أن تصلّي وهي مكشوفة الرأس[(٤)].

وسند الحديث موثوق به؛ إذ محمد بن عبد الله الأنصاري هو محمد بن عبد الله بن غالب[(٥)]، الذي وثَّقه النجاشي قائلاً: «ثقة في الرواية، على مذهب الواقفة»[(٦)]. وعبد الله بن بكير فطحي ثقة، قاله الشيخ الطوسي، وعُدَّ أيضاً ممَّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم[(٧)].

---

(١) راجع: كتاب الصلاة، باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٨ و ١١.

(٢) راجع: كتاب الصلاة، باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١ و ٧ و ١١.

(٣) راجع: كتاب الصلاة، باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥ و ٩.

(٤) راجع: كتاب معجم رجال الحديث ١٦: ٣٣١.

(٥) راجع: معجم رجال الحديث ١٠: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٦) المصدر السابق: ٢٤٣.

(٧) وسائل الشيعة: الحديث ٦.

ودلالته صريحة في جواز الصلاة مكشوفة الرأس. وحمل المرأة فيها على الصغيرة خلاف الظاهر جداً. وكذلك حملها على الخلو من الجلباب مع وجود الخمار. نعم، حمل الصلاة على النافلة ليس بذلك البُعد، ولكن حمل الخبر على الصلاة عند عدم وجود الناظر يكون أحسن وأقرب إلى الذهن.

٢ـ وعنه، عن أبي علي بن محمد بن عبد الله بن أبي أيوب، عن علي بن أسباط، عن عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لا بأس أن تصلّي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع[1].

وسند الحديث مجهول؛ إذ أبو علي بن محمد بن عبد الله بن أبي أيوب، أو أبو علي محمد بن عبد الله بن أبي أيوب، غير مذكور في الرجال[2]، اللهم إلاّ أن يقال: بما أنّ العلامة الحلي في «مختلف الشيعة» أشكل في ابن بكير دون أبي علي[3] فيظهر منه وثاقته عنده، فتأمل.

ولكن ليس ببعيد أن يكون هذا الخبر متحداً مع ما مرّ؛ لوحدة الراوي، أي ابن بكير، والمروي عنه، وهو الصادق عليه السلام، والمضمون.

نعم، صرَّح هناك بالحرّة ولم يصرح به هنا، وصرّح هناك بكونها مكشوفة الرأس وهنا بكونها بلا قناع.

إشكال: في تعارض الأخبار الكثيرة مع الخبر الواحد يقدَّم الكثير على الواحد، ولاسيما إذا كان الكثير مطابقاً للمشهور، ومطابقاً للاحتياط.

الجواب: نحن نقول هذا، ولكن نفس التعارض ونفس وجود الخبر المخالف

(١) راجع: معجم رجال الحديث ٢١: ٢٤٩ ـ ٢٥٠. وأيضاً راجع: المصدر نفسه ١٦: ٢٣١.

(٢) مختلف الشيعة ٢: ١١٣، آخر الصفحة.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٤، الحديث ٢؛ تهذيب الأحكام ٢: ٢١٧، الحديث ٨٥٥.

للمشهور يدلنا على أنّ الإفتاء على طبقه لا يكون باطلاً. وبعبارة أخرى: التعارض معناه وجود خبر في عرض آخر، والمرجِّح يرجِّح أحد الجوانب، لا أنّه يُبطل الآخر. وهذا هو غرضنا من كتابة هذه المسألة فنحن نريد أن نقول: أفتى المشهور بوجوب أن تستر المرأة الحرة رأسها في الصلاة، ونحن نرجِّح هذا الرأي، ونفتي به، ولكن لا يمكن لنا أن ننسب هذا الرأي إلى الدين، كما ننسب أصل الصلاة إلى الدين، بل نقول: وجوب ستر الرأس رأي رجّحناه وقبلناه، ولو رأينا أحداً أفتى بعدم وجوب ستر الرأس لا نحكم ببطلان رأيه، بل نقول: إنّ فتواه مرجوحةٌ، ولو سمعنا امرأة تصلّي مكشوفة الرأس لا نستطيع أن نحكم ببطلان صلاتها، ولا أن ننسبها إلى البدعة في الدين، أو الخروج من الدين الحنيف.

ومع ذلك كله فنحن لا نقول بتعارض الأخبار، بل نقول: إن الأخبار الكثيرة موردها وجود ناظر غير محرم، وإن الخبر الواحد مورده الخلوة، بحيث لا يراها أحد أو لا يراها غير المحرم، فنجمع بين الأخبار. فكما أن الجلباب والخمار في غير الصلاة يكون لأجل الناظر فكذلك هو في الصلاة.

نعم، يجب ستر سائر جسد المرأة ـ غير الرأس والوجه والكفين والقدمين ـ بإجماع الأمة، وعدم وجود خبر مخالف.

أقوال الفقهاء، توضيح وتعليق

جاء في «مختلف الشيعة»: مسألة ٥٤: المشهور بين علمائنا وجوب ستر الرأس للحرة البالغة.

وقال ابن الجنيد: لا بأس أن تصلّي المرأة الحرة وغيرها وهي مكشوفة الرأس، حيث لا يراها غير ذي محرم لها، وكذلك الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام...

لنا ما رواه محمد بن مسلم ـ في الصحيح ـ عن الباقر عليه السلام قال: والمرأة تصلّي في

الدرع والمقنعة إذا كان الدرع كثيفاً، يعني إذا كان ستيراً، قلتُ: رحمك الله، الأمة تغطي رأسها إذا صلّت؟ فقال: ليس على الأمة قناع(١).

وما رواه يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سأله عن الرجل يصلّي في ثوب واحد؟ قال: نعم، قال: قلت له: فالمرأة؟ قال: لا، ولا يصلح للحرة إذا حاضت إلاّ الخمار، إلاّ أن لا تجده(٢).

ولأن الصلاة في الذمة بيقين، ولا تبرأ الذمة بدونه، ولا يقين إلاّ مع ستر الرأس.

واحتج ابن الجنيد بأصالة براءة الذمة، وبما رواه عبد الله بن بكير، عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس للمرأة المسلمة الحرة أن تصلّي وهي مشكوفة الرأس(٣). وعنه، عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس أن تصلّي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع(٤).

والجواب عن الأول: إن أصالة البراءة إنما يصار إليها مع عدم دليل الشغل، أما معه فلا.

وعن الحديثين بالمنع من صحة السند؛ فإنّ عبد الله بن بكير وإنْ كان ثقة إلاّ أنه فطحي، ومع ذلك فإنه محمول على الأمة(٥).

أقول: يظهر من إشكاله في عبد الله بن بكير، دون سائر أفراد السند، أن سائر أفراده مقبول عنده، وبما أنّه خرّيت الفن فيظهر منه أن أبا علي بن محمد بن عبد الله بن أبي أيوب أيضاً موثوق به. وعلى أية حال فإن نفس نقل المسألة في كتابه يدل على أنّ الشيعة في هذه المسألة على قولين، أحدهما مشهور، وكلا القولين ذو أدلة قابلة للتدقيق.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٤٤، حديث ١٠٨٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ٢١٨، الحديث ٨٥٧؛ الاستبصار ١: ٣٨، الحديث ١٤٨١.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ٢١٨، الحديث ٨٥٨؛ الاستبصار ١: ٣٨٩، الحديث ١٤٨٢.

(٤) مختلف الشيعة ٢: ١١٣.

(٥) الكافي ٣: ٣٩٤، الحديث ٢.

ولكن قولهعليه السلام: «إذا كان الدرع كثيفاً»[1] يظهر منه عدم وجوب كون المقنعة كثيفة، أي ستيرةً.

ويظهر من خبر يونس أن المرأة إذا لم تجد الخمار فلا بأس بأن تصلّي بلا خمار، فيظهر أن الخمار شرط لحالة الاختيار والوجدان، فالقناع، وإن كان شرطاً لصحة صلاتها، ولكن يسقط بالاضطرار. فلأحد أن يقول: لو أحسّت المرأة بحرارة شديدة، واضطرت إلى كشف رأسها في الصلاة، فلا بأس بذلك، لأنها مضطرة إلى كشف رأسها.

ثم استدل العلاّمة لقول المشهور بأن الصلاة في الذمة بيقين، ولا تبرأ الذمة بدونه، ولا يقين إلا مع ستر الرأس.

وينبغي أن يجاب بما أجاب به ابن البراج وأبي الصلاح في مسألة ٥٣؛ إذ يقول العلامة الحلي: العورة هي القبل والدبر، وهما يقولان: العورة من السرّة إلى نصف الساق، فأجاب العلامة بأن الأصل عدم وجوب غير المتَّفق عليه، فلا تتعلَّق الذمة بوجوبه، إلاّ بدليل، ولم يثبت. فهكذا نجيب بأن الأصل عدم وجوب ستر أكثر ممّا اتّفق عليه، وهو البدن، بدون الرأس، ولم يثبت لنا أكثر من ذلك؛ إذ الأدلة الدالة على وجوب ستر الرأس مطابقة للاحتياط، ومطابقة لطبع المرأة، فأفتى بها المشهور، لا أنها سالمة عن كل نقاشٍ وضعف، ولا أن دلالتها واضحة.

أمّا الأدلّة التي جاء بها ابن الجنيد فالنقاش فيها لا يخرجها عن الدليلية؛ إذ الخبر الموثَّق كان مفتىً به عند الأصحاب منذ زمان الشيخ الطوسي، وكتبنا مملوءة بالأخبار الواقفية والفطحية وغيرهما، فإن كانت أخبارهم حجة في سائر الأبواب فكذلك تكون حجة هنا. نعم، للاحتياط موضعه الخاص.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٦٧، الحديث ٧٨٥؛ وسائل الشيعة ٣: ٢٩٣. باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

قال السيد محمد العاملي في «مدارك الأحكام» ـ بعد ذكر أدلة الطرفين، وترجيح مقالة المشهور ـ: «واعلم أنه ليس في العبارة ـ كغيرها من عبارات أكثر الأصحاب ـ تعرض لوجوب ستر الشعر، بل ربما ظهر منها أنه غير واجب؛ لعدم دخوله في مسمى الجسد. ويدل عليه إطلاق الأمر بالصلاة، فلا يتقيّد إلاّ بدليل، ولم يثبت؛ إذ الأخبار لا تعطي ذلك»(١).

أقول: يمكن أن يستفاد من عبارته أن ستر رأس المرأة واجب، ولكن يستره شعر الرأس، ففرق بين نفس الرأس وشعره، فإن كان شعرها كثيفاً، بحيث لا يُرى من جلد رأسها شيء يكفي ستراً. وبطريق أولى لو وضعت الشعر الصناعي على رأسها يكفيها أيضاً. اللهم إلاّ أن يقال: مراده من «الشعر» هو الشعر العارض الموصول إلى الشعر الأصلي، أو مراده الشعر الطويل الخارج عن حدود الرأس.

إشكال: يجب على المرأة ستر بدنها ورأسها وشعرها وعنقها؛ لأنها عورة، والعورة يجب سترها.

الجواب: **أولاً**: بناءً على هذا يجب ستر كفيها ووجها وقدميها، مع أن وجوب ستر بعضها مختلف فيه، وستر بعضها غير واجب بيقين. **ثانياً**: إن لفظ «النساء» يشمل الحرة والأمة، مع أن ستر الأمة رأسها في الصلاة غير واجب بإجماع الأمّة. **ثالثاً**: «النساء عورة» كلام مشهور، وليس بخبر مسند. **رابعاً**: على فرض صحة السند فهذا كلام تنزيلي مرتبط بباب الستر والنظر؛ إذ اللغة والعرف لا يساعدان على أن تكون المرأة كلها عورة؛ إذ العورة عندهما هي السوأة، والمرأة ليست سوأة، فالمراد من الحديث ـ على فرض صحة سنده ـ أنه كما يجب على كل إنسان أن يستر عورته عن الغير فكذلك يجب على النساء أن يسترن أنفسهن عن غير المحارم، فأين هذا من ستر الرأس في الصلاة عند

---

(١) مدارك الأحكام ٣: ١٨٨ ـ ١٩٠.

عدم وجود ناظر غير محرم؟!

إشكال: على أية حال إن أدلة القول بجواز كشف المرأة رأسها في الصلاة لم تتجاوز عن خبر ابن بكير وفتوى ابن الجنيد.

والخبر له المحامل الماضية، وأيضاً ـ يُحتمل التصحيف فيه، فكأنه قال الإمام الصادقعليه السلام: «لا بأس بأن تصلّي أنت والمرأة المسلمة الحرة تكون قدامك مكشوفة الرأس»، أو «لا بأس بأن نصلّي والمرأة المسلمة الحرة مكشوفة الرأس في قربنا».

وابن الجنيد لا يعتنى بأقواله في الفقه؛ لأنه مائل إلى أهل السنة.

الجواب: نحن أيضاً حملنا موثَّق ابن بكير على محمل كان في نظرنا أحسن من سائر المحامل، وأحسن من أن نقول بالتصحيف في الحديث. وابن جنيد الإسكافي كان من أعاظم فقهاء الشيعة، وأستاذ شيخنا المفيد، وكان في عصر آل بويه، ويقرب أنه أدرك مشاكل الحكومة، فترك الاحتياط في الفتوى، وأفتى بالبراءة، حيث لم يجد الأدلة تامة. ولا تكون فتواه هذه مطابقةً لأهل السنة، بل تكون مطابقة للشريعة السهلة السمحة؛ إذ في هذا المجال بالخصوص لم يفتِ أحدٌ من العامة بجواز كشف رأس المرأة الحرة في الصلاة[1].

(١) راجع في هذا المجال: الفقه على المذاهب الأربعة، مبحث ستر العورة في الصلاة.

الفهرس

كلمة المجلّة ٧

المقدمة: الجنس في التصوّر الإسلامي، أزمة أم ضرورة
حيدر حب الله

الفصل الأوّل: مسألة الحجاب في القرآن الكريم، بين وجهتي نظر

الحجاب الشرعي من أساسيّات فروع الدين ٢١
أ. محمد إسفندياري ترجمة: نظيرة غلاب
مقدّمة ٢١
كيف صار التولّي والتبرّي من فروع الدين؟ ٢٣
الحجابُ فرعٌ من فروع الدين أيضاً ٢٤
ضرورة إدراج «كتاب الستر» ضمن المباحث الفقهية ٢٧
ضرورة إدراج الأحكام المتعلِّقة بالحجاب ضمن مسائل الرسالة العملية ٢٨
آخر الكلام ٢٩

حكم الحجاب، قراءة تفسيرية لآيات الحجاب في القرآن الكريم ٣١
السيد مهدي الأمين
مقدمة ٣١
آيات الحجاب في القرآن الكريم ٣١
١ـ آية الاستئذان ٣١
علاقة الآية بمسألة الحجاب ٣٤
خلاصة واستنتاج ٣٤
٢ـ آية الزينة ٣٥
الآية ومسألة الزينة ٣٨
المستثنون من المحارم ٤٣

المستثنون من غير المحارم ٤٤
أ ـ النساء ٤٤
ب ـ ملك اليمين ٤٥
ج ـ التابعون ٤٦
د ـ الأطفال ٤٦
الأمر بالتوبة في آية الزينة ٤٩
آية الزينة، خلاصة واستنتاج ٤٩
٣ـ آية الجلباب ٥٢
آية الحجاب، خلاصة واستنتاج ٥٣
٤ ـ آية القواعد من النساء ٥٤
آية القواعد، خلاصة واستنتاج ٥٧
٥ ـ آية نساء النبي ٥٨
اختصاص الآية بنساء النبي ٥٩
حجاب نساء النبي، خلاصة واستنتاج ٦١
٦ـ آية الحجاب ٦٢
آداب الدخول إلى بيت النبي ٦٣
آداب التعاطي مع نساء النبي ٦٤
المستثنون من الحجاب ٦٦
نتائج ٦٦
آيات الحجاب، دراسة موضوعية تحليلية ٦٧
مقدمة ٦٧
تشريعات تمهيدية ٦٩
١ ـ تشريع الاستئذان ٦٩
٢ ـ الأمر بغضّ البصر ٧٢
الزينة ٧٣
الزينة في اللغة والاستعمال ٧٣

الزينة في آية الزينة ٧٤
الأقوال في الزينة.. ٧٥
القول الأول: القول بالمعنى اللغوي ٧٦
القول الثاني: تفسير الزينة بمواضعها... ٧٧
القول الثالث: القول بالأعمّ من الخلقة وما يتزيّن به ٧٨
تقسيم الزينة إلى ظاهرة وخفية ٧٨
الأحكام التخفيفية في مسألة الحجاب ٧٩
١ ـ القواعد من النساء ٧٩
٢ ـ حجاب المرأة أمام عبدها ٨٠
٣ ـ التابعون غير أولي الإربة من الرجال.. ٨١
استكشاف الخصوصية (بحث تحليلي) ٨٥
حجاب نساء النبيصَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ.. ٨٩
الحجاب بين التشريعات الأصلية والتشريعات الاستثنائية ٩٥
موضوعات عالقة في آية الزينة ٩٨
١ ـ العم والخال والصهر.. ٩٨
٢ ـ الضرب بالأرجل وإلغاء الخصوصية ١٠٠

آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء.. ١٠٣
أ. عماد الهلالي
تمهيد ١٠٣
مدلول لفظ الحجاب من خلال الآيات القرآنية ١٠٦
١ـ آيات الحجاب ١٠٦
مناقشة الآية (آية الحجاب) ١١١
رأي آخر في نزول آية الحجاب ١١٥
٢ـ آية الخمار ١١٧
رأي آخر… ١٢٠

٣ـ آية الجلابيب ١٢٢

الفصل الثاني: الحجاب بين الحرّية الشخصيّة وإلزام الدولة الدينية

نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلّة وتفنيد حجج المعارضين.................... ١٣٣

الشيخ سعيد ضيائي فر ترجمة: الشيخ كاظم خلف

مقدمة ١٣٣

١ـ وظائف النظام الإسلامي الأصلية ١٣٥

أـ تدوين برنامج جامع ومنظم ١٣٥

أساسيات تدوين برنامج جامع ومنظم ١٣٧

١ـ اكتشاف الترابط بين الحجاب والأهداف العامة الأخرى ١٣٧

٢ـ اكتشاف المؤثرات السلبية والإيجابية في الالتزام بالحجاب.................... ١٣٩

ب ـ التوعية والتثقيف.. ١٣٩

ج ـ استخدام أساليب الجذب والترغيب ١٤١

د ـ النصيحة المشفقة والحاذقة.. ١٤٢

هـ ـ الإشراف العام.. ١٤٤

٢ـ الخيارات الإسلامية الخاصة والاستثنائية.. ١٤٥

أدلة نظرية الإلزام الحكومي بالحجاب.. ١٤٧

١ـ الإجماع ١٤٧

٢ـ سيرة المعصوم ١٤٨

٣ـ اهتمام الإسلام بحفظ النظام الاجتماعي ١٤٩

٤ ـ اهتمام الإسلام بتحقق أهدافه وتنفيذ أحكامه.................................. ١٥٠

٥ ـ قاعدة اللطف.. ١٥١

٦ـ الفلسفة الوجودية للدولة الدينية ١٥٢

٧ـ قاعدة: العقوبة لكل ذنب ١٥٣

٨ ـ قياس الأولوية أو المساواة (أولوية العقوبة) ١٥٧

٩ ـ إلغاء الخصوصية من الموارد المنصوصة ١٥٨
١٠ـ أدلة النهي عن المنكر ١٦٠
١١ ـ الأولوية القطعية (أولوية الإجبار) ١٦٢
أـ أولوية الأحكام الإلزامية من الأحكام غير الإلزامية ١٦٢
ب ـ أولوية الأحكام التوصلية من الأحكام التعبدية ١٦٥
ج ـ أولوية الأحكام الاجتماعية من الوظائف الشخصية ١٦٦
١٢ـ تأمين حقوق الناس ١٦٦
أسئلة وأجوبة ١٦٨
خلاصة واستنتاج ١٧٤

الدولة الإسلامية ومسألة الحجاب، دراسة نقدية تحليلية لنظرية الإلزام ١٧٧
السيد محمد علي أيازي ترجمة: علي الوردي
تمهيد ١٧٧
الإلزام بالحجاب والمشهد التاريخي ١٧٩
النظريات الفقهية في الحجاب ١٨٢
أدلّة نظرية الإلزام الحكومي بالحجاب ١٨٣
١ـ السيرة العقلائية، ضبط النظام وتوفير المصلحة ١٨٤
وقفة نقدية مع دليل السيرة ١٨٥
٢ـ إطلاقات أدلة الأحكام الفردية والاجتماعية ١٨٧
مناقشة وردّ ١٨٧
٣ـ أدلة النهي عن المنكر ١٩٠
تعقيب على دليل النهي عن المنكر ١٩١
٤ ـ قاعدة الحدود ويد الحاكم في نظام العقوبات ٢٠١
نقد مقولة صلاحية الحاكم في العقوبات ٢٠٢
٥ـ إطلاق قاعدة: التعزير لكل معصية لا حدّ فيها ٢٠٨
إبطال قاعدة التعزير لكل معصية ٢٠٩
٦ ـ صلاحيات الولي الفقيه في تنفيذ أحكام الحدود ٢١١

وقفة نقدية.. ٢١٢
٧ـ قاعدة: من خالف الشرع فعليه حد أو تعزير ٢١٦
استخلاص واستنتاج ٢٢٣

الفصل الثالث: المصافحة بين الرجل والمرأة، آراء جديدة في الاجتهاد الفقهي

الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة ٢٢٧
الشيخ أحمد عابديني ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي
الحاجة لدراسة موضوع مصافحة المرأة ٢٢٧
نقد فتوى المنتظري، دراسة السيد هاشمي نيا في صحيفة كيهان بتاريخ (٣٠ / ١ / ١٣٨٣هـ ش) ٢٢٩
وقفات مع النقد.. ٢٢٩
الشيخ المنتظري والإجماع ٢٣١
استغلال المغرضين فتاوى المنتظري... ٢٣٣
هل هناك حاجة لفتوى جديدة في مسألة المصافحة؟ ٢٣٩
دعم البعض لتيارات مشبوهة!! ٢٤٠
مناقشة ودفاع.. ٢٤١
خاطرة ٢٤٦
الحجاب ومسألة الثابت والمتغيّر ٢٤٨
هل في الفتوى الجديدة قضاء على الشرع؟ ٢٥٢
إذاعة الفاحشة.. ٢٥٣
دفاع عن الحقيقة، متى صدرت الفتوى بالضبط؟ وما هو نصّها؟ ٢٥٥
نص الاستفتاء.. ٢٥٧
موقف فقهاء الإسلام من لمس المرأة، الاستناد إلى الإجماع ٢٥٨
وقفة مع دليل الإجماع... ٢٥٩
أـ الإجماع وحجيته... ٢٥٩
ب ـ قيمة الإجماع ٢٦٠

تصحيحات وتصويبات ٢٦١

هل تدل حرمة النظر على حرمة اللمس دائماً؟ ٢٦٤

هل حكم مصافحة الأجنبية واضحٌ شرعاً أم لا؟ ٢٦٥

حظر عرفي أو منع شرعي؟ ٢٦٦

تتمة ونظر ٢٦٩

المقاربة الفقهية لمصافحة الأجنبية ٢٧١

الآيات القرآنية والملاك في تشريع الحجاب ٢٧٣

الستر والنظر واكتشاف الملاك ٢٧٦

الإمام الخميني والإطلالة المختلفة على الفقه الإسلامي ٢٧٨

الشروط اللازمة لإباحة مصافحة الأجنبية، قراءة وتأمّل ٢٨١

مناقشة الآية التاسعة والخمسين من سورة الأحزاب ٢٨٢

مناقشة حديث «عدم احترام الذميات» ٢٨٤

الملاك المميّز بين العلّة المنصوصة والمستنبطة ٢٨٥

النظر واللمس وطهارة الروح ٢٨٧

هل يمكن التفكيك بين المصافحة والشهوة؟ ٢٨٨

وقفة مع بعض الأحاديث في باب النظر ٢٨٩

المصافحة والمفسدة ٢٩٤

روايات عقوبة المصافحة، وقفة تأمّل ٢٩٤

بيعة النساء للنبي صلى الله عليه وآله ٢٩٨

هل الأصل الإباحة أو الحرمة؟ ٣٠٠

أدلة حرمة مصافحة الأجنبية ومناقشتها ٣٠٥

١ـ دليل الأولوية ٣٠٥

المناقشة ٣٠٥

٢ـ الروايات التي تمنع مصافحة الأجنبية صراحة ٣٠٦

المناقشة ٣٠٦

توضيح الكلام الأخير ٣٠٧

تنويه ٣١٠
وقفات مناقشة مع السيد هاشمي نيا ٣١٠
تتمة أقوال السيد هاشمي نيا ٣١٥
المناقشة ٣١٩
الفقه وتحوّل آراء الفقهاء ٣٢٢
النتيجة ٣٢٦

الفصل الرابع: مباحث فقهية في الستر والنظر

فقه الستر والنظر، مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرآة، الصور، التلفزيون..) ٣٢٩
الشيخ حيدر حب الله
تمهيد ٣٢٩
١ ـ الستر والنظر مع الواسطة القريبة.. ٣٣٠
٢ ـ الستر والنظر مع الواسطة البعيدة ٣٣٨
النظر إلى الصورة مع عدم معرفة الناظر لصاحب الصورة.......................... ٣٤٣
نتيجة البحث.. ٣٤٥

الحجاب في الفقه الإسلامي، دراسة في كشف القدمين ٣٤٧
السيد محمد حسين مرتضى
مقدمة.. ٣٤٧
١ـ القول بجواز كشف القدمين للمرأة، الأدلّة والشواهد.............................. ٣٤٧
أـ كتاب الله الكريم ٣٤٧
ب ـ السنّة الشريفة.. ٣٥١
ج ـ السيرة العملية ٣٥٥
د ـ عدم ورود نصّ شرعي خاص.. ٣٥٧
هـ ـ نصوص المشي حافياً في الحج ٣٥٧
و ـ حرمة لبس الخفين في الحج.. ٣٥٨

ز ـ أصل البراءة ٣٥٩
٢ـ القول بعدم جواز كشف القدمين، شواهد ومناقشات ٣٥٩
أ ـ المرأة عورة ٣٥٩
ب ـ نصوص لبس الدرع والقميص ٣٦١
ج ـ ضعف مستند الترخيص ٣٦٢
د ـ الإجماع ٣٦٣
نتيجة البحث ٣٦٤

الستر في الصلاة، هل يجب على المرأة ستر رأسها في الصلاة؟ ٣٦٧
الشيخ أحمد عابديني
مقدمة ٣٦٧
مستندات وجوب الستر في الصلاة وعدمه ٣٦٩
أقوال الفقهاء، توضيح وتعليق ٣٧١

الفهرس ٣٧٧

صدر من سلسلة كتاب الاجتهاد والتجديد

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي.

٢. مقاربات في التجديد الفقهي.

٣. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي.